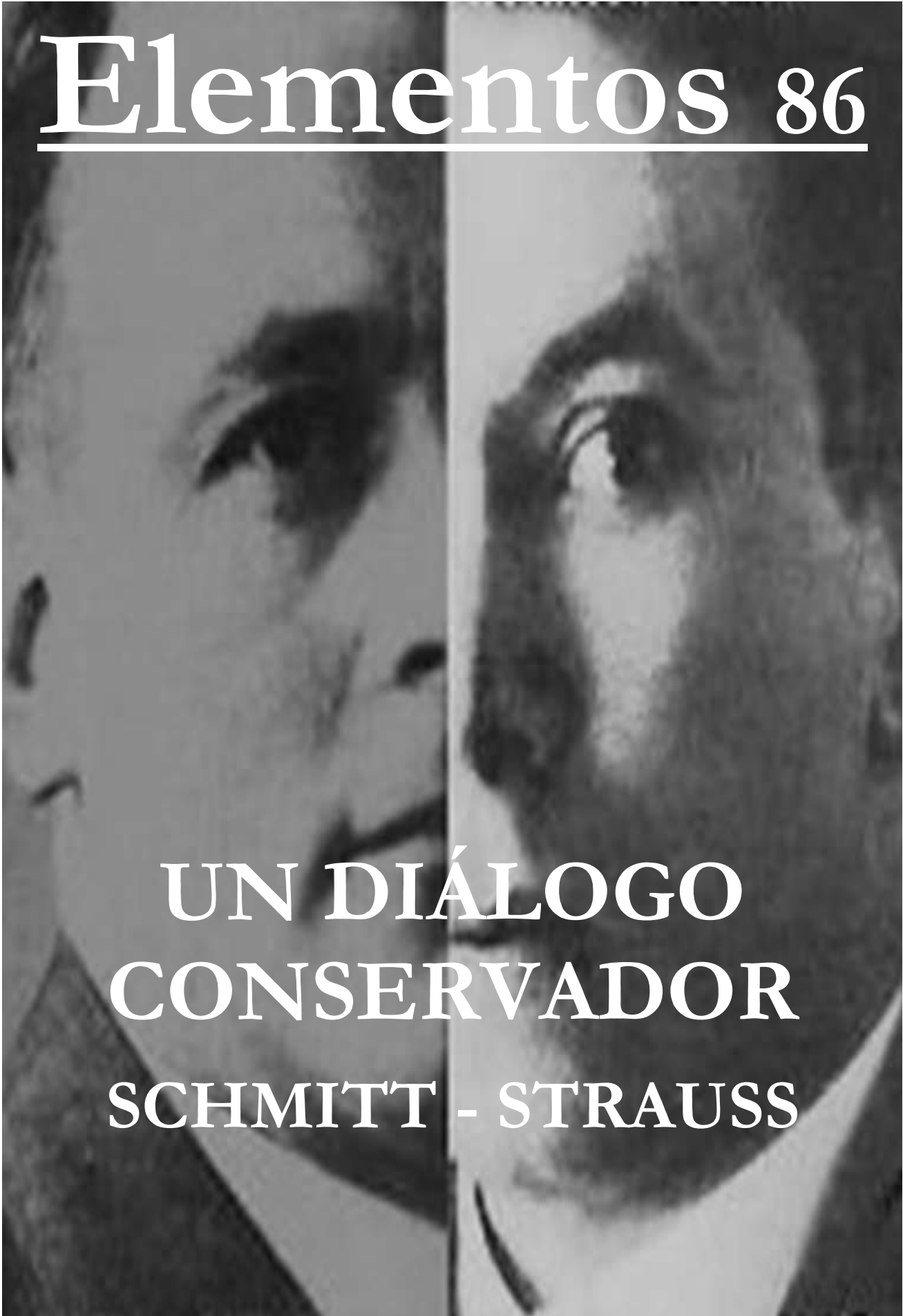


Elementos 86



UN DIÁLOGO
CONSERVADOR
SCHMITT - STRAUSS

Elementos

**Revista de Metapolítica para
una Civilización Europea**

Director:
Jesús J. Sebastián Lorente



Elementos N° 86

**UN DIÁLOGO
CONSERVADOR
SCHMITT - STRAUSS**

Dirección electrónica

**[http://elementosdemetapolitica.
blogspot.com.es/](http://elementosdemetapolitica.blogspot.com.es/)**

Correo electrónico

sebastianjlorenz@gmail.com

Sumario

¿Teología Política o Filosofía Política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss, por *Eduardo Hernando Nieto*, 3

Entre Carl Schmitt y Thomas Hobbes. Un estudio del liberalismo moderno a partir del pensamiento de Leo Strauss, por *José Daniel Parra*, 11

Schmitt, Strauss y lo político. Sobre un diálogo entre ausentes, por *Martín González*, 26

La afirmación de lo político. Carl Schmitt, Leo Strauss y la cuestión del fundamento, por *Luciano Nasetto*, 29

Modernidad y liberalismo. Hobbes entre Schmitt y Strauss, por *Andrés Di Leo Razuk*, 42

Leo Strauss y los autores modernos, por *Matías Sirczuk*, 52

Leo Strauss y la redención clásica del mundo moderno, por *Sergio Danil Morresi*, 55

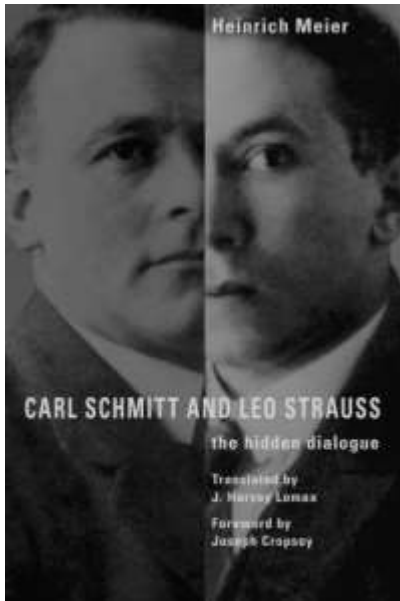
Sobre el concepto de filosofía política en Leo Strauss, por *Carlos Diego Martínez Cinca*, 70

Secularización y crítica del liberalismo moderno en Leo Strauss, por *Antonio Rivera García*, 80

La obra de Leo Strauss y su crítica de la Modernidad, por *María Paula Londoño Sánchez*, 94

Carl Schmitt: las “malas compañías” de Leo Strauss, por *Francisco José Fernández-Cruz Sequera*, 104

Carl Schmitt, Leo Strauss y Hans Blumenberg. La legitimidad de la modernidad, por *Antonio Lastra*, 106



¿Teología Política o Filosofía Política?

La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss

El impacto de la obra de Carl Schmitt en el ámbito de la teoría política en los últimos años solamente puede ser comparado con la gran difusión de las ideas de Leo Strauss, el filósofo político emigrado a los Estados Unidos y que recibió inclusive el apoyo de Schmitt en sus inicios académicos. El interés por estas dos grandes mentes que tienen tanto en común se ha visto materializado en la publicación de distintos textos en los que se muestran sus proximidades como también algunas diferencias.

EDUARDO HERNANDO NIETO

En ambos casos, es evidente que se trata de autores inquietos por la dimensión metafísica y que pretenden recuperar la seriedad de la vida sea ésta de índole teológico (Schmitt) o sea de naturaleza filosófica (Strauss); y por ello es que los dos académicos pueden expresar gruesos y coherentes ataques contra el liberalismo contemporáneo enemigo acérrimo de la seriedad y abanderado de la banalidad.

Precisamente esta inquietud por tal dimensión metapolítica es el punto convergente por el que la comunión entre ambos puede ser sostenida, permitiéndonos también sustentar la idea de que, a pesar de que a primera vista la teología (fe) es incompatible con la filosofía (razón) dentro de un análisis profundo, podemos llegar a comprender la posibilidad de una convivencia plena y no contradictoria en un plano empírico o político dependiendo, claro está, de un contexto propicio.

En este sentido, este ensayo intentará presentar en primer lugar las tesis que sostiene la teología política schmittiana para pasar después a mostrar los argumentos de la filosofía política straussiana. Una vez efectuado esto, indicaremos las aparentes discrepancias entre los dos pensadores a fin de reforzar luego los puntos comunes que, como apuntábamos, descansan en su visión metapolítica. Finalmente llegaremos a la conclusión de que Carl Schmitt y Leo Strauss no sólo son -junto con Eric

Voegelin- académicos que expresan tesis afines sino que a su vez esgrimen los mejores argumentos contra la política moderna y el liberalismo moderno, es decir, contra los representantes de la anomia generalizada y la secularización.

La teología política del profesor Schmitt

La tradición teológica política no se inicia en realidad con Schmitt; de hecho, se tendría que decir que ésta aparece con la revelación y más específicamente con la fe en la revelación, empezando su historia oficial con la presencia de Dios y de Satán tal y como lo menciona el Génesis: «Dijo entonces el señor Dios a la serpiente: Por cuanto tú hiciste esto, maldita tú eres o seas entre todos los animales y bestias de la tierra; andarás arrastrando sobre tu pecho, y tierra comerás todos los días de tu vida. Yo pondré enemistades entre ti y la mujer; y entre tu raza y la descendencia suya: ella quebrantará tu cabeza, y andarás acechando su calcañar».

En este pasaje bíblico tenemos ya dos referencias interesantes: en primer lugar se establece la dicotomía esencial de la teología y que se sintetiza en la presencia antagónica entre Dios y el Demonio, el bien y el mal, o entre el Cristo y el Anticristo o el amigo y el enemigo, y en segundo lugar se advierte la primera señal de la teología política cuando se indica que la lucha ente el bien y el mal podría llegar a su fin en

algún momento; en todo caso, y volviendo al párrafo, la mujer a la que se refiere el versículo podría ser a su vez María o la misma Iglesia Católica, y su descendencia Jesucristo o los fieles de la Iglesia Católica, quienes derrotarían al Anticristo.

Así pues, «porque existe la revelación de Dios existirá entonces la enemistad hacia Dios» y «allí donde la revelación no despierte la fe entonces despertará la rebelión»; con estas citas de Heinrich Meier podemos comprender no solamente lo que representa la teología política sino también sus efectos inmediatos. Se tratará en el fondo de representar la lucha entre Dios y Satanás quienes llevarán adelante una batalla decisionista que, pensamos, terminará en algún momento con la victoria de Dios (el amigo) y la derrota de Satán (el enemigo).

Pero es en otra cita bíblica, en la segunda epístola de San Pablo a los Tesalonicenses, donde se muestra ahora sí nítidamente la naturaleza de la teología política al destacarse la presencia del *Katéchon* (o sello) del que habla y que impediría la manifestación plena del inicuo o Anticristo. Es decir que en el mundo el mal (anomia) tiene un freno que lo detiene y que en principio pudo haber estado encarnado por el Emperador Bizantino, por la Iglesia en alguna medida y finalmente por el Estado y por la política, pero que la desaparición o debilitamiento del *Katéchon* significaría también la decantación del Anticristo hasta la segunda llegada del Salvador.

La representación del hombre de la iniquidad (Anticristo) es por lo de-más sugerente, pues se muestra no sólo como alguien que no cree en Dios (metafísica) sino que tampoco cree en el mismo hombre y por eso lo condena a la esclavitud perpetua. Cristo, según el relato de otro reconocido teólogo político como Dostoievski (La leyenda del Gran Inquisidor en Los Hermanos Karamazov), representa como contraparte la libertad, y seguir su camino significa sufrimiento pero también liberación, a diferencia del sendero propuesto por el Gran Inquisidor que es la vía fácil, la de la felicidad sin libertad. La teología política desde un inicio estará así emparentada directamente con la filosofía en tanto que las

dos trabajarán para lograr el mismo objetivo, es decir, la constitución de hombres libres.

El principio de la teología política entonces se manifiesta en la presencia del orden y del desorden que coexisten en una forma de relación de opuestos o contrarios pero que sin embargo no genera caos (*complexio op-positorum*). El mal por su parte es visto en términos de peligro antes que como brutalidad o salvajismo, que sería la lectura pesimista extrema del protestantismo o de algunos pensadores conservadores. En realidad Schmitt se aleja de las posiciones que toman a la ligera el problema del mal como también de aquéllos que lo toman de un modo radical (es decir, demasiado en serio). Evidentemente en caso de que Schmitt y su teología política admitiesen la condición pecadora de todos los hombres en el sentido de decir que todos son malos, entonces caería en algunos absurdos, como el hecho de que nadie tendría capacidad de gobernar (a menos que siguiese la línea hobbesiana en donde quien gobierna es un ser artificial); o si, en caso contrario, admitiese que todos fuesen buenos, entonces todos deberían de gobernar al estilo de la voluntad general rosseauiana. Así pues, la teología política no puede asumir como total la depravación humana y advierte más bien sobre la naturaleza herida y débil de la humanidad, permitiendo también el establecimiento de una graduación y de adaptaciones; lo cual nuevamente la ubicaría en cercanía con la perspectiva filosófica y sus diversas visiones de la vida buena, en concordancia con el grado de educación de la razón y el contexto en el que se ubica.

Uno de los textos claves para conocer la visión teológica política del profesor Schmitt es sin duda Teología Política. Curiosamente, sin embargo, este libro parte más bien de una afirmación que podría en principio ser algo ajena a la tradición de la teología política y muy próxima a un plano contingente y secular: «Soberano es aquél que decide sobre la excepción». El problema de la definición de la soberanía nos conduce decididamente al tema del poder y se entiende que, por alguna razón en particular, Schmitt lo toma como algo esencial para el desarrollo de la teología política.

Esto empieza a percibirse después de proseguir con la sentencia:

Solamente esta definición puede hacer justicia a un concepto límite. Contrariamente a la terminología imprecisa que se encuentra en la literatura popular, un concepto límite no es un concepto vago, sino uno perteneciente a la esfera más extrema. Esta definición de soberanía debe entonces estar asociada con un caso límite y no con la rutina.

La propuesta de Schmitt, que viene a ser conocida como una forma de decisionismo político, en principio se contextualiza dentro de una crítica al modelo racional-legal elaborado por Hans Kelsen y su propuesta de hacer del derecho una ciencia jurídica en todo el sentido de la palabra. Al mismo tiempo, junto con El Concepto de lo Político, se convierte en uno de sus trabajos más crípticos y enfáticos en relación a la posición contra el liberalismo que precisamente escamotea cualquier forma de decisión. Pero lo más interesante de todo lo constituye el modo como evalúa la excepcionalidad y su misterio; así la excepción no solamente es análoga al milagro en el orden teológico, sino que muestra nítidamente la presencia de la incertidumbre y del peligro que pone en riesgo la supervivencia del Estado y la propia creación.

Sin embargo, debemos tener claro que la excepción schmittiana en términos políticos no es anarquista ni tampoco nihilista, busca proteger el Estado y la estabilidad del orden social y por lo tanto no puede pensarse que la excepción sea igual al caos o la anarquía; y, si la excepción carece de reglas, el modo adecuado como se enfrenta la excepción debe fundarse en el empleo de la prudencia. Schmitt considera además que la excepción es más importante que la regla en la medida que la determina y que precisamente ella se muestra claramente frente a la rutina de lo general o cotidiano. Esto no significa tampoco que considere que la excepción se manifieste de manera continua, pues de ser así la excepcionalidad se convertiría en lo normal.

El modo como se combate la excepción recae pues en la soberanía —y el soberano—, ya que en el fondo ésta existe porque el mundo es peligroso e inseguro —desde la caída—

como la revelación da cuenta de ello, y además nosotros lo podemos constatar también de manera empírica en el mundo político. Por ello, la soberanía representa la imagen del *Katéchon* que establece de manera artificial un orden relativamente seguro (léase el Estado) en la medida que el mal no desaparece sino que sólo se modera o contiene. Así, mientras no se descubra el sello, seguirá existiendo la política; aunque, como ya hemos indicado, la política (y la soberanía) podría desaparecer una vez que el problema del mal fuese superado. Pero, como esto en parte puede ser también incierto, lo mejor es afirmar lo político a través de la decisión. En todo caso, lo que sí vale la pena subrayar es que esta decisión no aparece del vacío sino como un acto dentro de un orden concreto que se encuentra más bien alterado. El soberano schmittiano no es exactamente análogo al Dios que crea el mundo *ex nihilo* sino simplemente el hombre que, siguiendo la voluntad de Dios, actúa —generando mandatos imperativos— en un orden que, aunque conmocionado, existe, y se trata de evitar su disolución.

Finalmente, la tradición de la teología política de Schmitt y la decisión del soberano nos ubicará dentro de una mirada muy crítica respecto al pensamiento liberal, que se caracterizará por derivar siempre la política a un plano discursivo o deliberativo sin llegar a alcanzar una decisión final. Esta deliberación que era típica del liberalismo y su famosa «clase discutidora» —como la llamaba Donoso— se había originado por la indiferencia del liberalismo hacia el bien, el mal y la voluntad de Dios, que eran neutralizados por el gobierno de las leyes. El liberalismo discutía entonces, o pretendía negociar, cualquier asunto político y disolvía también cualquier verdad de un orden metafísico. Digamos pues que, si bien se seguía ha-blando de la política o de Dios o inclusive del Rey, todos en realidad que-daban despojados de poder y de significado.

La historia de la indiferencia hacia Dios y de la relativización del bien y del mal había empezado con la revuelta de Adán y Eva. También aquí la misma discusión de Eva con la serpiente y la invitación de ella para que juntos con Adán coman del árbol del conocimiento

del bien y del mal evidencian los oscuros orígenes del pecado y su relación con el diálogo (Eva y la serpiente - Eva y Adán) y también con el liberalismo que aquí significa desobediencia a la autoridad (Dios que ordena no comer de ese árbol) y por lo tanto duda y pérdida de fe (desconfianza) hacia Dios. La pérdida de la fe del hombre hacia Dios abre la indiferencia hacia la metafísica y la pérdida de la seriedad de la vida, que se convierte entonces en pensamiento individualista, esto es, en ideología liberal.

La filosofía política del profesor Strauss

Si Carl Schmitt aparecía como un defensor de la seriedad de la vida, Leo Strauss también tenía que ser colocado dentro de esa misma perspectiva. Su escepticismo frente a la cultura post-ilustrada y la tecnología moderna, así como también su rechazo al modo como la modernidad dejó fuera cualquier forma religiosa pretendiendo tener un control total sobre el fenómeno político, lo han convertido desde ya hace varios años en uno de los más importantes críticos de la modernidad y del liberalismo contemporáneo.

Lamentablemente, no son mucho los textos de Strauss traducidos al español y tampoco ha merecido la atención de muchos teóricos políticos en América o España, sin embargo, vale la pena exponer las tesis centrales del pensador judío preocupado a lo largo de toda su vida con el problema de la relación entre Jerusalén y Atenas (teología y filosofía), y por ende a la búsqueda de la respuesta a la pregunta de si sería posible la síntesis entre la revelación y la razón o más bien se tratarían de dos dimensiones separadas.

La obra del profesor Strauss no solamente se refiere al asunto de la fe y la filosofía o sus visiones críticas con respecto al mundo moderno, sino también es esencial subrayar su proximidad al mundo clásico y el modo como él intenta proseguir una tarea iniciada ya por Sócrates, Platón y Aristóteles que se resume en la idea de la búsqueda de la verdad: «la filosofía es esencialmente no posesión de la verdad, pero sí búsqueda de la verdad. El rasgo distintivo del filósofo es «que sabe que nada sabe», y que este examen de nuestra ignorancia concerniente a las más importantes cosas lo induce a buscar con todas sus fuerzas el conocimiento», pero así

como la filosofía nace de la inquietud del hombre por alcanzar un conocimiento del todo dentro de una ciudad, inmediatamente ésta se transformará en filosofía política.

En este sentido la filosofía política es, como lo dice Strauss, una rama de la filosofía que está muy cerca de la vida política y que procura suplir la opinión sobre la naturaleza de las cosas políticas por un conocimiento de la naturaleza de las cosas políticas, esto significa conocer a la par el orden político bueno o justo, aquél que es el mejor siempre y en todo lugar. Sin embargo si bien el mejor régimen es posible, su actualización puede resultar muy difícil, quizá improbable, pues los hombres no manejan las condiciones necesarias para su manifestación, dependiendo finalmente del azar.

Empero, ha sido el pensamiento moderno el que cambió completamente la historia de la filosofía política al tratar de manejar el azar, comenzando con la separación entre el hombre y la ciudad o mediante la separación entre la naturaleza y el hombre. Tal propósito se materializó a partir de los primeros pensadores políticos de la modernidad como fueron los casos de Maquiavelo y Hobbes, quienes con el soporte de la perspectiva científica se dirigieron hacia el objetivo de simplificar la condición humana y con esto le quitaron el significado a la naturaleza humana y a la naturaleza en general:

«el enfoque tradicional se basó en la suposición de que la moralidad es algo sustancial: que es una fuerza en el alma del hombre, a pesar de lo dañino que pueda ser en los asuntos de los Estados o Reinos. Contra esta suposición Maquiavelo arguye de la siguiente manera: la virtud sólo se puede practicar dentro de la ciudad, el hombre debe habituarse a la virtud mediante las leyes, costumbres y así en adelante. Los hombres deben ser educados en la virtud por los hombres».

Para realizar así los sueños de esta primera ola de la modernidad lo que se hizo fue bajar los estándares morales para que pudiesen ser alcanzados por todos los hombres, con lo cual se lograba dominar completamente el azar y lo impredecible. Esto en realidad ya no podía llamarse carácter moral sino más bien

intuiciones: «el orden justo, como lo concebía Maquiavelo, era la testaruda República, que se moldeó sobre la Roma antigua, pero que se elaboró como una superación de la Roma antigua». El problema con este enfoque fue que se redujo la naturaleza humana al plano biológico e instintivo y se llegó a la conclusión de que desde este plano elemental e inmoral tendría que nacer la moral y la justicia.

Sin embargo la modernidad continuó su proceso de radicalización a pesar de que las posteriores corrientes trataron de mejorar las anteriores.

Autores como Rousseau, Kant o Hegel pertenecientes al romanticismo y al idealismo alemán buscaron en principio al mundo premoderno dadas las incoherencias del discurso de la modernidad. Rousseau pasó del mundo burgués (*bourgeois*), es decir del de las finanzas, al mundo de la virtud de la ciudad (*citoyen*), Kant al mundo de las ideas platónicas y Hegel a la elevada vitalidad de Platón y Aristóteles.

El error de estos autores fue referirse al pasado de manera moderna, como ocurrió con Rousseau, quien interpretó la ciudad clásica en términos hobbesianos, inclusive de modo más radical que el filósofo inglés pues en el estado de naturaleza el hombre no sólo carecía de sociabilidad sino que también carecía de razón, en otras palabras: era un ser subhumano o infrahumano. Era gracias al proceso histórico —no teleológico— como el hombre, sin quererlo, sería capaz de superar este estado y sus contradicciones. Claro que en esta lectura se aprecia también la idea moderna de tratar de tener un control sobre el azar que resulta de la suplantación de la naturaleza por la historia.

Finalmente surgirá también la necesidad de asegurar la supervivencia de los hombres y esto se logrará con el establecimiento de la sociedad civil, que necesitará además una estructura definitiva para poder albergar al hombre en su libertad original. Así todos los hombres quedarán subordinados a la ley positiva —sin poder apelar a una ley superior— que será también la «voluntad general». Pero lo más importante con esta perspectiva de la segunda ola de la modernidad fue la superación de la diferencia entre «el ser» y el «deber ser»; por

ello, lo que ordena la voluntad general es lo real y racional y nunca puede errar.

El proceso de modernidad culminaría entonces con la tercera ola de la modernidad, que comenzaría con Nietzsche, y quizá podría rastrearse sus efectos en las visiones filosóficas postmodernas de la actualidad. Así pues, si la segunda oleada nos colocaba ante la oposición entre la naturaleza por un lado y la historia, la sociedad civil o la razón por el otro, y si la historia nos llevaba también a un sentimiento casi beatífico de la existencia, esta tercera ola, más bien producía una sensación asfixiante y trágica de la existencia, la conciencia de la existencia histórica se convertía así en una experiencia de horror y de angustia siendo el problema humano insoluble.

Con la crítica que plantea Nietzsche a todas las filosofías anteriores por tomar como modelo al hombre del presente sin considerarlo en su dimensión histórica, se iniciará entonces un nuevo jalón en el decurso de la modernidad, el mismo que se expresará entonces en el modo como se ha mal interpretado la historia del hombre, que empezaría con la reconciliación del cristianismo con el mundo durante la Reforma y que terminaría con Hegel a través de un proceso evolutivo y racional. Sin embargo el historicismo, por definición, no podría concluir en ninguna parte y más bien destruiría cualquier ideal humano a menos que se pudiera trascender este plano histórico a través de una transmutación de todos los valores históricos.

Esto precisamente significaría la nueva y auténtica verdad que enarbolaría esta tercera oleada y que culminaría entonces con la propia muerte del hombre como consecuencia de la anterior muerte de Dios. Ciertamente Nietzsche estaría dudando entre negar toda posibilidad de verdad o proponer su propia interpretación de la verdad. Finalmente él haría lo primero al descubrir la «voluntad de poderío» como la base de los nuevos valores, pero contando con que tal voluntad de poder solamente podría venir de alguien que está por encima del hombre, esto es, por el superhombre. Al final del camino entonces sólo habrán dos alternativas: el «último hombre» o el «superhombre».

Quizá, si algo podía destacar Strauss de la tesis de Nietzsche, era precisamente su crítica al

historicismo y al racionalismo moderno; que son sin duda las formas que generan en el mundo contemporáneo una serie de problemas políticos que surgen indefectiblemente de la defensa o imposición de posiciones dogmáticas. Este es el caso del positivismo (ya existe la Verdad) o de posiciones relativistas que terminan por banalizar la verdad y quitarle su seriedad (existen muchas Verdades), como acontece con el historicismo.

Frente a esta contingencia Strauss reivindicaba siempre la educación liberal, que constituiría la vía óptima para poder retomar la seriedad de la vida, y basaba tal proyecto en la formación del carácter y la educación sentimental:

«La educación liberal es una educación en la cultura o hacia la cultura. El producto final de una educación liberal es un ser humano cultivado. Cultura significa en principio agricultura: el cultivo del suelo y sus productos, cuidar la tierra, mejorarla de acuerdo a su naturaleza. Haciendo una analogía hoy Cultura significa principalmente el cultivo de la mente, el cuidado y la mejoría de nuestras facultades mentales innatas de acuerdo a la naturaleza de la mente».

Strauss entonces estaba de acuerdo en señalar que había un telos o sentido de la naturaleza de las cosas, aunque había que ser precisos en el sentido de que esto no implicaba sostener un determinismo; de hecho una cosa era decir de acuerdo a la naturaleza que era precisamente lo que sostenía Strauss, que decir por naturaleza que era justamente lo que asumiría un discurso determinista y ajeno a la educación liberal.

Ahora bien, tal cultivo debería ser propuesto por las «grandes mentes» quienes fueron a su vez los maestros que nunca fueron pupilos, pero como su existencia en el mundo actual es prácticamente inexistente, entonces solamente es posible tener acceso a ellos a través de los «grandes libros»; por ende, la educación liberal consistiría en el estudio de los grandes libros. Empero, habría que tener mucho cuidado al acceder a la lectura de estos grandes textos en tanto que los grandes autores que sostuvieron ideas heterodoxas no han estado libres de persecuciones o de peligros por

lo que se vieron obligados a escribir entre líneas para ocultar cuáles eran sus intenciones reales.

Una educación liberal tendería por último a lograr educar nuestras emociones y en ese sentido cabría hablar de una suerte de educación sentimental, algo así como ser capaces de transformar el *amour propre*, del que hablaba Rousseau y que imperaba dentro de la sociedad civil, caracterizado a su vez por el orgullo, el resentimiento, y el anhelo de venganza. Tal amor propio —que Platón denominaba *Thümos*—, si bien podía ser necesario en algunas circunstancias —una guerra, por ejemplo—, sin embargo tenía que ser domado dentro de la ciudad mediante la razón, que frenaría entonces a las pasiones. En todo caso, el profesor Strauss y sus discípulos seguirían siempre esta perspectiva clásica sustentada en la idea de la moderación y de la formación del carácter.

¿Schmitt o Strauss?: ¿Jerusalén conversa con Atenas?

Como dijimos al inicio, más que establecer una oposición o antagonismo entre ambas dimensiones buscaremos más bien identificar la naturaleza de estas dos perspectivas que pensamos se enmarcan dentro de los mismos fines y propósitos. Así, mientras Schmitt apunta a salvar la Polis mediante la decisión política, Strauss por su parte sabe perfectamente que sin Polis no puede existir tampoco la filosofía, por lo cual tendría que estar de acuerdo en la necesidad de la salvación de la ciudad. Claro que Strauss podría pensar a fortiori que la crisis de la ciudad requeriría de la educación liberal para ser conjurada, pero también es cierto que, mientras exista un orden político inestable (vale decir con un Kavéchon débil), entonces tampoco podría ser real la propuesta de la educación liberal.

Ciertamente que estamos ante un problema complejo en tanto que saltan a la vista también antagonismos claros entre los dos caminos, como el mismo Strauss se encargará de mencionar:

«Uno puede describir el desacuerdo fundamental entre la Biblia y la filosofía griega, y se puede hacer desde un punto de vista histórico, partiendo del hecho que en principio

apreciamos un amplio acuerdo entre la Biblia y la filosofía griega respecto a la moralidad y la insuficiencia de moralidad; el desacuerdo concierne a aquella «x» que conforma la moralidad. De acuerdo a la filosofía griega, aquella «x» es *theoria*, contemplación, y la contemplación bíblica podemos llamarla sin cometer un error, piedad, la necesidad de una misericordia divina o redención, amor obediente».

Pero si reemplazamos el término moral por el de justicia, hablaremos ahora de obediencia a la ley, digamos mejor ley divina. Sin embargo, si volvemos al pasado, tendremos que preguntarnos sobre la noción original de la ley divina o del código divino, y aquí podríamos encontrarnos con una variedad de códigos que podrían ser inclusive contradictorios.

El problema podría encontrar dos soluciones diametralmente opuestas que corresponderían precisamente a la teología y a la filosofía, como indica Strauss. En el caso de la filosofía, los filósofos trascenderían todos los códigos divinos existentes y la piadosa obediencia a un código dado de antemano —teología— que se transformaría en una búsqueda libre en torno a los primeros principios. Una vez descubiertos los primeros principios podría descubrirse lo que es bueno o malo de acuerdo a la naturaleza.

A su vez la alternativa bíblica indica que ya existe un código moral aceptado, es decir, el código de una tribu, mientras que los demás códigos han sido rechazados. Esto implica un rechazo a la mitología, aunque de distinta forma que la filosofía. La mitología debería entenderse como la lucha entre los dioses y las fuerzas impersonales detrás de los dioses. La filosofía reemplaza a estas fuerzas impersonales (*moira*) con la naturaleza mientras que la teología lo reduce todo a la omnipotencia de Dios.

Sin embargo esta omnipotencia divina lo hacía aparecer distante y oculto a los hombres siendo exclusivamente visible a través del pacto con éstos, un acto libre que mostraría su amor recibiendo a cambio la promesa de fe de los hombres. La Biblia refleja de este modo los actos o hechos revelados de Dios; se trata en definitiva de una experiencia de Dios, mas no de un razonamiento basado en la percepción sensorial sobre Dios.

Al mismo tiempo está claro también que la filosofía encuentra su hogar natural en la ciudad, ya que ésta posee la riqueza y el ocio necesarios para la búsqueda de la verdad, mientras que es por todos sabido cómo la teología y su prédica de la piedad y la humildad encontrarían mejores perspectivas dentro de un mundo rural, como podría ser el espacio de Abel —preferido de Dios—, en contraste con la ciudad y las artes identificadas siempre con Caín.

Finalmente desde el momento en que la teología política toma la sentencia de Tertuliano —«estamos obligados a algo no porque sea bueno sino que es bueno porque lo manda Dios»— se puede pensar que la teología política es fundamentalmente voluntarista respecto al racionalismo que impregna el mundo de la filosofía y la necesidad de la libertad.

A pesar de todo esta oposición entre teología y filosofía sería más bien el secreto y la fortaleza de la vitalidad de Occidente, según acotaba el mismo profesor Strauss. Sin lugar a dudas el mundo contemporáneo ya no mostraría esta tensión entre la teología y la filosofía que más bien estaría a punto de desaparecer en medio de la crisis espiritual y política por la que atraviesa Occidente. De acuerdo a lo que indican tanto Strauss como Schmitt, la responsabilidad por este hecho se debería básicamente a la expansión de la ilustración (Strauss) o del liberalismo (Schmitt), por lo tanto, los dos entienden claramente la causa de la anomia contemporánea.

Por otro lado, si bien es cierto que Strauss elabora una crítica al Concepto de lo Político de Schmitt en donde lo vincula directamente con Hobbes —la primera ola de la modernidad— y también con el ofrecimiento de una definición de lo político (distinción entre amigo y enemigo) que pertenece paradójicamente al dominio del pensamiento liberal, la teología política schmittiana convergería con la filosofía política straussiana.

Para sustentar esta convergencia debemos enfatizar desde un inicio que hoy resulta evidente que ya no es posible asociar a Schmitt con el autoritarismo o la autocracia —a pesar de lo que digan sus enemigos— en la medida

que la teología política versa sobre el bien y el mal (sobre la regla y la excepción) y no exclusivamente sobre el mal. El mismo Schmitt, en su en-sayo Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica, identifica su visión del derecho en términos del orden concreto y no en función a una voluntad en el vacío que sería la perspectiva del positivismo de los orígenes y del decisionismo. La tesis del orden concreto significa así que éste existe dentro de un espacio delimitado, regulado por principios inherentes al mismo, como dentro de una familia, en una corporación como el ejército, la iglesia o el mismo Estado, y que las normas que se creen no pueden salirse de este espacio.

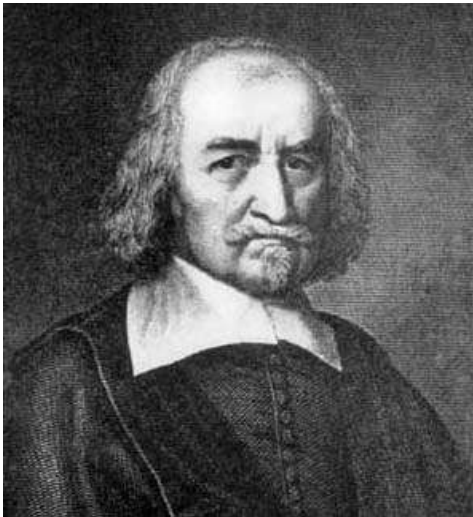
Pero los órdenes concretos pueden ser alterados constantemente y es en ese sentido que cabe la figura de la excepcionalidad, mas no se trata de acabar con el desorden sino de sobrellevarlo o detenerlo esperando que en algún momento podrá ser superado en concordancia a lo que estipulan los evangelios y los padres de la iglesia. Este elemento que ya hemos destacado resulta clave en la medida que coloca ahora a la teología política y la filosofía política en una misma línea, es decir, se acepta la posibilidad de que el mal se superará o que el conocimiento se alcanzará, pero no podemos estar seguros del momento en el que ocurrirá esto. Así pues ni la teología política ni la filosofía política pueden aparecer como discursos dogmáticos sino más bien como visiones de libertad.

Al mismo tiempo cuando Strauss se refiere al conocimiento, éste asume un carácter de

total, esto es, el conocimiento siempre es sobre el todo. La teología política por su parte también abarca la totalidad; y, de hecho, como lo afirma la brillante lectura de Heinrich Meier, «lo político es lo total». En este sentido, la verdad filosófica y la verdad teológica se encuentran al final del camino.

Pero quizá lo más importante sea el modo como la regla y la excepción de Schmitt pueden ser interpretados como un orden y un desorden que coexisten, es decir lo cerrado y lo abierto juntos. El proyecto de la filosofía política de Strauss también necesitará de lo mismo para subsistir. Así, para que pueda haber filosofía, se entiende que es necesaria la libertad para conversar y criticar; pero también es cierto que esta libertad tiene que ser delimitada en tanto que, si es total, entonces lo que se generaría sería una anarquía que llegaría inclusive a dudar de la propia relevancia de la filosofía.

Para que la filosofía florezca, es necesaria la ciudad y ésta a su vez debe de ser gobernada por reglas; si las mismas no son obedecidas, entonces no existirá ciudad ni tampoco filosofía. Las reglas en este caso tienen que ver no con la libertad sino con la obediencia, y qué mejor que a través de la fe. Es en este punto cuando la teología política le da su mano a la filosofía política, pues no puede haber regla sin excepción, ni conocimiento sin obediencia agregaría yo. En esto consiste finalmente la mágica relación entre la teología política y la filosofía política.



Entre Carl Schmitt y Thomas Hobbes. Un estudio del liberalismo moderno a partir del pensamiento de Leo Strauss

Carl Schmitt hace una recuperación del pensamiento de Thomas Hobbes con el propósito de trascender la crisis del liberalismo moderno. Leo Strauss, en el período inicial de su exilio del régimen de la Alemania nazi, recibió una beca de la Fundación Rockefeller para estudiar la obra de Hobbes, primero en París y luego en Chatsworth, Inglaterra, para la cual fue instrumental la recomendación académica de Schmitt.

JOSÉ DANIEL PARRA

Introducción

Es de conocimiento público que Schmitt, prominente jurista de la primera posguerra, así como uno de los intelectuales más influyentes durante la República de Weimar, fue miembro del partido nazi desde 1933. A pesar de sus lineamientos ideológicos, consideró al entonces joven filósofo político de origen judío-alemán uno de los lectores más agudos de su texto *El concepto de lo político*. En el presente ensayo nos proponemos hacer un estudio de las Notas de Strauss sobre el tratado de Schmitt, así como la evolución de su pensamiento temprano hacia una estimación de la filosofía política liberal en el pensamiento hobbesiano.

Este ensayo está dividido en dos partes. En primer lugar haremos un recorrido sobre la manera como Strauss analiza la visión polémica que Schmitt tiene del liberalismo, el cual, según Schmitt, racionaliza la política como uno de los campos que se desprende de la cultura, al igual que la economía, la estética, la moral. En esta evaluación, el liberalismo neutraliza el lenguaje político, o los significados que podrían dar sentido a lo político y su distinción fundamental entre amigo-enemigo público. Por su parte Strauss considera la crítica de Schmitt un modelo de historicidad análogo al liberalismo: en su entusiasmo por el devenir histórico ambos ignoran el problema del derecho natural.

La segunda parte se desprende de la invitación de Strauss, al final de sus Notas de “buscar una comprensión adecuada de la obra de Hobbes”. El punto clave de contraste entre Schmitt y Hobbes se resume en lo siguiente: “Hobbes en un mundo iliberal funda el liberalismo” mientras que “Schmitt, en un mundo liberal, propone una crítica al liberalismo”). El pensador inglés propone una “nueva ciencia política” a partir del postulado fundamental en el que el individuo no es naturalmente social o político. De allí sigue una interpretación para conceptualizar el Estado que, según Strauss, está en línea con los planteamientos del fundador de la modernidad, Nicolás Maquiavelo. El análisis de Strauss apunta a una reivindicación del liberalismo, donde tanto el pensamiento de Schmitt como el de Hobbes sirven como puntos de contraste para afirmar la búsqueda de un derecho natural como estándar de la acción filosófico-política.

I. Leo Strauss y el Concepto de lo político de Carl Schmitt

Schmitt, a la manera de Aristóteles, Spinoza o el joven Wittgenstein, utiliza el método sintético del tratado. Para Strauss El concepto de lo político no busca un efecto analítico, descriptivo o explicativo — tiene un carácter deliberadamente prescriptivo, y por tratarse de un discurso de carácter político, dicha prescripción se traduce en una acción polémica, a la manera de los textos filosófico-políticos y

aún ideológicos de la primera mitad del siglo XVIII. El tratado de Schmitt discute la cuestión del “orden de las cosas humanas”, es decir, del Estado. Strauss llama la atención sobre el hecho de que el tratado de Schmitt sea la exposición de un concepto. ¿Se trata de un concepto a la manera cartesiana-kantiana-hegeliana de un postulado o imposición intersubjetiva del pensamiento sobre la experiencia? ¿Por qué no hablar del arte o la ciencia política? En la primera línea de su *Teología Política* Schmitt sostiene lo siguiente: “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2004). En la medida en la que se intente realizar un “estudio sociológico de dichos conceptos” es clave tener en cuenta que el problema actual (histórico) del Estado requiere ser comprendido a través de una presentación simple y elemental. No se trata de analizar o describir el problema, sino, en el caso de Schmitt, de identificarlo sintéticamente para efectos prácticos.

La tesis del jurista alemán es la siguiente: “lo político precede al Estado”. Esta es según Strauss una postura historicista, ya que para Schmitt se trata de una “verdad pertinente solo al presente histórico” porque “el espíritu es siempre espíritu del presente”. Strauss hace énfasis en la relación entre historicidad y nominalismo político (si se nos permite la expresión) en Schmitt: todas las expresiones públicas tienen un significado polémico, por tanto, se deben concebir en términos de su existencia política concreta. Ya que todos los significados de los conceptos políticos son polémicos, es decir, requieren de opuestos, ¿qué concepto se opone a lo político como la base del Estado?

Este punto no es secundario. La cuestión fundamental de la teoría política contemporánea es la crisis del Estado moderno. El proceso de tres siglos —¿del Estado moderno? ¿De la filosofía liberal? ¿Del proyecto científico-político de Bacon a Kant?— ha llegado a su fin: entramos en un periodo de “neutralizaciones y despolitizaciones”. La despolitización es el fin auténtico y original del desarrollo moderno. El “liberalismo” equivalente al concepto del desarrollo moderno

se caracteriza por la negación de lo político. La tesis de Schmitt es una polémica que tiene como premisa el carácter nominalista de la política: el opuesto del fundamento del Estado en términos sociales-rationales (liberalismo) es el fundamento del concepto de lo político.

El carácter dialéctico-histórico de los conceptos es el presupuesto de la antítesis que opone Schmitt ante la crisis del liberalismo. El liberalismo niega lo político —el modo polémico de todos los opuestos— por medio del discurso antipolítico. Lo político prevalece bajo el liberalismo, lo que no ocurre con el discurso franco sobre lo político, el cual queda oculto detrás del lenguaje eufemístico que emplea el liberalismo sobre lo político.

El discurso liberal impide una comprensión franca (política) de lo político. Es un nominalismo extraviado si se quiere, que olvida el carácter polémico de los términos con significado público. Para exponer seriamente el problema del Estado parece ser necesario remover el lenguaje apolítico del discurso liberal. El liberalismo es consistente en términos del sistema de pensamiento liberal, pero inconsistente con la política liberal de reconocimiento de lo político. El sistema de pensamiento, el horizonte liberal (en actual crisis) no ha sido reemplazado por ningún otro sistema. El propósito de Schmitt es “delimitar” teóricamente el problema del liberalismo: las tesis de su ensayo son un punto de partida para una discusión objetiva de dicho problema.

La cultura y lo político

Strauss sostiene que no hay en Schmitt una definición exhaustiva de lo político. Schmitt no plantea una discusión sustantiva sobre “la política”. Por contraste, desarrolla su argumento como ya lo anotábamos alrededor de un concepto de “lo político”: el concepto de un calificativo indeterminado. ¿Cuál es el sustantivo calificado por lo político? El liberalismo por su parte plantea a la cultura —“la totalidad del pensamiento y la acción humana”— como el género bajo el cual se desprende la política. En el liberalismo la cultura es condición necesaria y suficiente de la política, la economía, la estética, la moral. El racionalismo liberal considera que los conflictos entre estas ramas de la cultura pueden ser

resueltos, en última instancia, a través de la racionalidad. El liberalismo es un antropocentrismo en el sentido del sofista clásico Protágoras de Abdera: el hombre es la medida de todas las cosas. La política, la economía, la estética, la moral son provincias análogas, conmensurables, equivalentes, que se desprenden de la cultura (liberal). Schmitt por su parte niega esta equivalencia: el entendimiento de la política requiere una crítica fundamental del concepto prevaleciente de cultura en las democracias liberales consolidadas de la modernidad tardía.

El liberalismo comprende la aspiración de autonomía de las ramas de la cultura, aspiración que toma lugar en términos de especialización. La crítica de Schmitt radica en lo siguiente: la moral y la metafísica entran en el campo económico a través de la “estética”, la cual se manifiesta en entretenimiento y consumo como el camino a la economización universal de la vida espiritual⁴. Schmitt pretende reemplazar el concepto liberal de cultura por un concepto de cultura inspirado por aquello que es específico a lo político. El jurista alemán describe la diferencia entre criterios de la estética (bello/feo), de la economía (útil/dañino), de la moral (bueno/malo).

¿Cuál es el criterio de lo político? La oposición irreducible de amigo/enemigo público, es decir, una totalidad de hombres con capacidad potencial de lucha en oposición a otra totalidad correspondiente. En la definición de Schmitt el “enemigo” precede al “amigo”; una totalidad de hombres tiene amigos como consecuencia de que tiene enemigos: “la esencia de las relaciones políticas está contenida en referencia a oposiciones concretas”. La oposición genera la unión, el caos precede al orden. La vida del hombre recibe su tensión política a partir de la potencial eventualidad de una guerra, de la situación de emergencia o de la posibilidad más extrema de la muerte física a causa de un conflicto público. Schmitt evoca la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo como fundamento existencial de la tensión política, pero no a partir del sujeto individual, sino proyectado en términos de grupos o pueblos. La política es el campo fundamental de autoridad no análogo a la moral, la estética, o la

economía porque envuelve fundamentalmente una confrontación entre grupos de hombres: en su disociación entre amigo/enemigo público Schmitt se diferencia del liberalismo hobbesiano.

Si la política no es análoga a la moral, la estética, o la economía, estas no pueden ser esferas autónomas del “campo del pensamiento y la acción humanas”, ni la cultura puede ser así mismo autónoma, o el producto puro del espíritu humano: la naturaleza es condición de la cultura. En la filosofía política clásica la cultura cultiva la naturaleza, mientras que en el pensamiento experimental moderno la cultura (la ciencia) conquista a la naturaleza. Hay una diferencia entre cultivar la naturaleza con miras a la manifestación de su orden potencial intrínseco y luchar contra una naturaleza hostil a los propósitos del pensamiento y la acción humana.

¿Cómo entender la naturaleza: orden ejemplar o desorden caótico? ¿Es esta una dicotomía necesaria o hay lugar para gradaciones intermedias? “Cultura” es siempre cultura de la naturaleza, —sin embargo, entendemos la cultura como cultivación de la naturaleza humana. La cultura puede ser considerada como “creación soberana del espíritu” solo si “se presupone que la naturaleza cultivada es opuesta al espíritu”. La cultura presupone el estado de relaciones naturales (*status naturalis*) o la manera como los hombres se comportan entre ellos en condiciones anteriores a la cultura. El fundamento de la cultura es el *status naturalis*.

Hobbes postuló el *status civilis* en el sentido del concepto moderno de cultura (el género de la totalidad de pensamiento y acción humana) como el opuesto del *status naturalis*. Hobbes describe el *status naturalis* como *status belli*: estado de guerra desde la disposición o posibilidad real de lucha. Ahora bien, para Schmitt el *status naturalis* hobbesiano es el *status político* genuino. Lo político es el “estado de la naturaleza”, el substrato de toda cultura, el *status* fundamental y extremo del hombre. Mientras que el estado de la naturaleza hobbesiano es un estado de guerra entre individuos, el estado de naturaleza de Schmitt es un estado de guerra entre grupos (naciones).

En Hobbes el individuo es asocial, enemigo de todos, y esa realización hipotética lo lleva a concebir racionalmente la necesidad de salir del estado de naturaleza construyendo o pactando el Estado civil. En el estado natural el hombre hobbesiano no tiene amigos: está en un estado de guerra de todos contra todos que debe motivar a abandonar racionalmente dicha situación sobre la base del deseo de autopreservación. Para Schmitt el hombre no es asocial por naturaleza, pero es político en la medida en la que su comportamiento está orientado hacia enemigos y amigos públicos.

Sin embargo, en Hobbes el estado de la naturaleza prevalece entre naciones. En materia de política internacional a falta de protección entre naciones tampoco habría obligación entre ellas. Según Schmitt, es de la esencia del grupo político poder ordenar —en una situación límite— a los miembros de la nación estar prestos a morir por la preservación del grupo propio. Esto no ocurre en Hobbes: un desertor podrá no ser honorable, pero no es injusto (cf. *Leviatán* XXI; *De Homine* XIII). La obediencia del individuo en Hobbes va hasta el punto en el que el Estado le protege su vida; la seguridad de la vida individual es la base primordial del Estado hobbesiano. Si la muerte violenta en las manos de otro individuo es el *summum malum* a evitarse a través de la institución del artefacto estatal, encontramos en Hobbes que el coraje público pierde el carácter de virtud, y en su expresión política adopta el rasgo de vanagloria, producto de la imaginación y no de la razón cuyo fundamento es el deseo de preservación del individuo.

Para Hobbes la “salud pública” (*salus populi*) consiste en la defensa contra el enemigo externo, la paz al interior del Estado civil, el enriquecimiento modesto y justo del individuo a través del trabajo y la frugalidad promovida por la cultivación de la mecánica y la matemática, el disfrute libre e inocuo del ocio. Estos principios llevan al ideal de la civilización, a la exigencia de las relaciones sociales racionales de la humanidad en función de la producción y el consumo. En la lectura que Strauss hace de Schmitt, Hobbes figura como el fundador del liberalismo moderno, que entiende el derecho natural en el sentido de

asegurar la protección de la vida: el derecho natural se convierte en derecho(s) humano(s) inalienables del individuo que toma precedencia sobre el Estado y determina sus propósitos y límites.

Historia del liberalismo

El pensamiento de Hobbes se diferencia del liberalismo tardío (desde la segunda mitad del siglo XIX) porque tiene presente la oposición fundamental al origen del Estado civil, aquello que requiere una lucha permanente, a saber: “la corrupción institucional, la mala voluntad de la clase gobernante, la naturaleza iliberal proclive al mal de los hombres”. El “liberalismo compasivo” de la modernidad tardía margina las premisas y los cuidados iniciales del Estado liberal, asumiendo según Strauss una bondad original de la naturaleza humana —creencia basada en una inversión escatológica secularizada, o en la neutralidad natural-científica, o en una supuesta comprensión profunda de la historia/esencia del hombre, manifestadas en la esperanza del progreso histórico de la naturaleza humana, desatendiendo el *status naturalis* hobbesiano, premisa fundamental del liberalismo en sus orígenes modernos.

Schmitt regresa a la negación hobbesiana del estado de la naturaleza para ir a la raíz del liberalismo. Como ya lo anotábamos, el punto clave de contraste entre Schmitt y Hobbes es el siguiente:

“Hobbes en un mundo iliberal funda el liberalismo” mientras que “Schmitt, en un mundo liberal propone una crítica al liberalismo”. La investigación de Schmitt, además de tener una función polémica, tiene un trasfondo teórico: Schmitt, en palabras de Strauss, “desea conocer lo que es”, sin que esto signifique que considere su exposición “exenta de juicios de valor”. Propone conocer lo político como antídoto contra la distinción positivista entre “hechos y valores”. Según Schmitt, lo político es inconmensurable y sui generis: no hay unidad de medida en contraste con este, salvo otra totalidad política de hombres que están a favor o en contra del modo de vida de la agrupación política, que son amigos o enemigos. La paradoja fundamental radica en que, a su vez, en su pensamiento

ningún propósito racional, programa, norma, ideal, puede justificar que un hombre mate a otro hombre.

Strauss se pregunta entonces si la crítica política de tipo historicista de la distinción positivista entre hechos y valores no recae en la misma orientación, ya que ambas afirman que la política es el fenómeno o el hecho fundamental. Mientras que en el liberalismo el valor de la cultura conduce a las “políticas públicas”, por contraste para Schmitt, el hecho de lo político es condición de los valores culturales. El punto de vista jurídico tanto historicista como positivista distingue entre hechos y valores y, por tanto, evade el problema que según Strauss es el fundamento de la filosofía política en Hobbes: el derecho natural como condición de la ley positiva.

El Estado de la naturaleza hobbesiano es una guerra de todos contra todos: es un imposible teórico. El estado de la naturaleza schmittiano es posible, como lo comprueba la historia. Pero, según Schmitt, es probable que eventualmente se produzca un estado de la humanidad totalmente despolitizado en el que no haya conflicto público entre amigo enemigo: el Estado Universal Homogéneo. En la actualidad hay un poderoso movimiento que busca conseguir la abolición de la posibilidad de la guerra, lo que en la concepción schmittiana sería la abolición de lo político. El dilema fundamental del liberalismo en la modernidad tardía radica en el problema de reconocer el fenómeno de la guerra (*polemos*), sus causas, y el desafío de poder transfigurarlas políticamente.

Según Schmitt, lo político es la característica básica de la vida humana. En consecuencia con la perspectiva aristotélica, considera que el hombre deja de ser hombre si deja de ser político. La eliminación de lo político para ser efectiva tiene que tornarse política a fin de tener la fuerza suficiente de agrupar hombres en amigos de dicha eliminación contra sus enemigos. ¿Pero puede haber consenso a favor de la erradicación de lo político? De lo contrario se trata del problema de la “guerra contra la guerra”, o “la guerra para acabar con todas las guerras” como fue concebida la primera guerra mundial. Un conflicto que en la práctica se manifiesta

particularmente inhumano, ya que le niega la humanidad al enemigo que debe ser no sólo derrotado, sino eliminado. Esto también es característico de las guerras “teológicas” inspiradas por versiones del milenarismo mesiánico-apocalíptico. En la interpretación de Schmitt, según Strauss, el esfuerzo de abolir lo político por la humanidad tiene la consecuencia necesaria del incremento de la inhumanidad.

El problema teológico-político

Lo político es real o necesario, dado por la naturaleza humana. La negación y la afirmación de lo político parten de una polémica sobre la naturaleza humana. ¿Es el hombre bueno o malo, inofensivo o peligroso por naturaleza? Todas las “teorías políticas genuinas” presuponen la peligrosidad del hombre: este es un presupuesto de la posición de lo político. Para Strauss cabe preguntar: ¿La reflexión de Schmitt apunta hacia una teoría (cono-cimiento epistémico en el sentido clásico) o una teología (creación) política? ¿Es un progreso o un retorno? A diferencia de la filosofía política desarrollada en el pensamiento maduro de Strauss (1998), que busca ascender desde la opinión política (endoxa) al conocimiento “científico” de las ideas o preguntas fundamentales que informan la praxis, Schmitt es un teólogo de la política, su posición parte de los postulados de la fe revelada como fundamento de la opinión política, que por ello ha de tener un carácter polémico potencialmente irreconciliable entre creyentes de distinta fe. Según Strauss, en esta disyuntiva radica el origen de la pregunta sobre el derecho natural, sobre el problema de lo justo por naturaleza: como las opiniones sobre lo justo varían entre los individuos y aun entre naciones es indispensable desde el punto de vista filosófico-político reconocer la elusiva necesidad de la justa medida que legitime a la luz de la razón natural el derecho positivo como corrector de desviaciones y prejuicios.

Pero regresemos a Schmitt. La necesidad de lo político tiene tanta certeza como la peligrosidad del hombre. El jurista alemán cualifica la tesis de la peligrosidad del hombre como una suposición, “una confesión de fe antropológica”, esto es, un dogma basado en la creencia no solo descriptiva sino, además,

prescriptiva del pecado original. Si la peligrosidad del hombre es sólo una creencia o suposición dogmática y no una necesidad natural, entonces puede dejar de existir, al igual que lo político. Lo político no podría dejar de existir si fuera inescapable. Y sería inescapable mientras haya por lo menos una oposición política. ¿Por qué no sería bueno domesticar al hombre, convertirlo en algo eminentemente racional, es decir, dedicado a su pacífica y cómoda autopreservación? “¿Por qué afirma Schmitt lo político?”.

Strauss observa que para Schmitt “lo político está amenazado en la medida en que la peligrosidad del hombre está amenazada: la afirmación de lo político es la afirmación de la peligrosidad del hombre”. Strauss relaciona el concepto de lo político de Schmitt con la afirmación del poder que forma los Estados en el sentido de virtù en Maquiavelo (Príncipe, cap. XXV). La virtù política cuyo fin es la trascendencia histórica (providencial en Schmitt) está en oposición a la identificación del placer con el mayor bien (el monismo hedonista), mentalidad bajo la cual cualquier totalidad de hombres en combate potencial sería derrotada. Una nación en peligro busca tener un carácter peligroso, no por ser peligrosa en sí, sino para rescatarse del peligro, por ejemplo, para combatir el despotismo o la tiranía. La negación y la afirmación de lo político parecen coincidir, respectivamente, con el pacifismo internacionalista y el nacionalismo belicoso.

El pacifismo internacionalista, el “estado mundial” apolítico, se manifestaría en términos de la subordinación del espíritu (geist hegeliano o el thumos platónico) en una sociedad única de producción y consumo, bajo una centralización técnica global que no sabemos por quién sería gobernada. Si el hombre fuera inofensivo, el Gobierno sería superfluo, y viceversa. La peligrosidad significa la necesidad de dominio. En última instancia el conflicto fundamental ocurre entre teorías autoritarias o anarquistas. ¿Por qué? Según Schmitt hay una “tendencia primaria de la naturaleza humana a formar grupos exclusivos”, el conflicto en términos teológico-políticos tiene dos probables divisiones: a). La división política:

entre el pacifismo internacionalista y el belicismo nacionalista; b). La división teológica entre la “sociedad anarquista” (cuyo principio es la maldad como consecuencia de la ignorancia) y la “sociedad autoritaria” (basada en el principio de la maldad natural congénita del hombre). Según Strauss, la segunda (b) es la distinción última, radical, entre dos visiones del mundo inconmensurables: la razón filosófica y la fe revelada.

En este punto de su lectura del Concepto de lo político, Strauss afirma que la noción del mal puede tener dos significados: 1). Humana impotentia: corrupción, debilidad, cobardía, estupidez (el mal en el sentido moral). 2). Naturae potentia: aspereza, impulso instintivo, vitalidad, irracionalidad (pulsiones bestiales e inocentes como el hambre, deseo erótico, rabia, miedo, celos). Hobbes entendió al hombre como “malo” en el segundo sentido del término: negaba la noción de pecado porque entendía al hombre como libre por naturaleza, es decir, libre de obligación como consecuencia de su desprotección. La obligación del hombre es un límite a su derecho natural a todas las cosas en el estado de la naturaleza, impuesto por la protección del Estado civil. Con base en este precepto, según Strauss, el liberalismo fundado por Hobbes distingue entre la seguridad del Estado y la libertad de la sociedad civil.

El hombre, malo por naturaleza no en el sentido moral sino bestial, es decir, inocente del término, se vuelve astuto a través del dolor, y, por lo tanto, puede ser educado. El bien y el mal del hombre no se desprenden de la moral, sino que ambos son reflejo de su condicionamiento/socialización, de su aprendizaje a través del dolor o la experiencia. Los “autoritarios” son pesimistas y los “anarquistas” son optimistas acerca del alcance de la educación. Hobbes era monarquista, repudiaba el anarquismo y, por lo tanto, era autoritario. La crítica al liberalismo (la crítica a Hobbes como lo entiende Strauss) de Schmitt sostiene que el mal del hombre se desprende no de la noción del mal inocente de natura potentia, sino de la bajeza moral sustentada bajo la noción de humana impotentia y su

correlato en la decisión con carácter político-moral.

Mientras Hobbes describe el mal entendido como *natura potentia* para combatirlo, Schmitt, aparentemente en línea con la voluntad de poder de Nietzsche y el concepto estético kantiano de lo sublime, siente simpatía, admiración por ese tipo de mal ajeno a la moral, entendido como poder animal. Esto es problemático para Strauss. A diferencia de Hobbes, quien reconoce con prevenciones el poder animal, en la versión de Schmitt éste no es solo reconocido, sino también afirmado: en Schmitt se afirma una deficiencia como fuerza con necesidad de dominio.

Schmitt asevera y no solo reconoce como real o necesario dentro de lo político la distinción entre “amigo” y “enemigo” público. Esta afirmación polémica toma claridad en contraste con su opuesto, la negación de lo político, cuya eventualidad no es utópica: la cultura como entretenimiento, un mundo que no es serio convertido en un juego, sin soberanía política, en el que no se le puede pedir legítimamente a los hombres que sacrifiquen su comodidad por una causa pública si entra en conflicto con sus intereses individuales. En Schmitt la afirmación de lo político es una afirmación moral: la moral es una rama del género político. Como la moral no es autónoma y se desprende de lo político, la negación de lo político, según Schmitt, es inmoral.

Liberalismo, derecho natural, nihilismo

En la lectura de Strauss se puede estimar el liberalismo desde otra óptica: la modernidad como era de despolitización. Las causas por las que luchan los hombres parten de lo que se considera importante, lo que tiene autoridad. La experiencia histórica indica que la manifestación de aquello que tiene autoridad ha venido cambiando a través de los siglos: en el XVI era la teología; en el XVII, la metafísica, en el XVIII, la moral; en el XIX, la economía; en el XX, la tecnología. La expresión de la autoridad cambia mientras que la política se mantiene constante como un destino. La lucha teológico-política en la que se vio envuelta Europa en el siglo XVI dio origen al liberalismo hobbesiano que se transformó, en el siglo XX, en la fe en la

tecnología. El horizonte liberal en la modernidad tardía inmanentiza el desarrollo transcendental de la divina providencia en términos antropocéntricos de historia política, económica y social. La tecnología o razón instrumental, como aplicación práctica de la ciencia moderna, es el método que utilizan los hombres para hacer historia controlando la naturaleza, incluida la naturaleza humana. La neutralidad de la tecnología es aparente: es instrumento o arma, puede servir a cualquiera y por ello precisamente no es neutral.

En contraste con la aparente neutralidad de la técnica, la pregunta sobre el derecho humaniza al hombre, al igual que lo lleva a la lucha política: la legitimidad de los grupos de hombres divididos entre amigos y enemigos se debe a la seriedad del problema del derecho, del problema de lo justo por naturaleza. ¿Pero si el propósito de la técnica es manipular lo natural, logrará entonces neutralizar el problema de la justicia? La modernidad tiende a la neutralización: al deseo de consenso y acuerdo, que se traduce en un eclipse de la cuestión de los fines y lo justo, para enfocarse en el problema instrumental de los medios. La instrumentalización de la razón pública conlleva a hacer lo que se ha de hacer no por-que debamos hacerlo con base en el derecho —que se convierte en un “juicio de valor” relativo— sino porque se puede hacer a voluntad, y, una vez consumado el hecho, la historia determinará si estuvo bien o mal lo acontecido. Se trata de una secularización del juicio escatológico en el plano del tiempo sin más estándares que el pulso de fuerzas (belicismo nacional) o legalismo contractual supranacional (pacifismo internacionalista): ambas resultado de la historicidad teórica que evade la pregunta sobre el “derecho natural” como principio deliberativo.

Schmitt asevera lo político como afirmación del estado de la naturaleza en oposición a la negación del estado de la naturaleza hobbesiano. Ahora bien, la afirmación schmittiana del estado de la naturaleza no significa necesariamente la afirmación de la guerra, sino la crítica del statu quo, es decir el estado liberal “burgués”. Tanto Schmitt como Heidegger en sus posturas

historicistas fueron influenciados por la crítica de Rousseau a Hobbes en su *Discours sur l'origine de l'inégalité*, su “historia” del hombre que posteriormente dio origen al idealismo alemán— la afirmación del poder del conocimiento

“purificador”/“total”/“incorrupto” al origen de la libertad natural del hombre antepuesta al amour propre egocéntrico, artificialmente producido por la sociedad civil.

Tanto la polémica de Schmitt como su concepción de su oponente toman lugar, según Strauss, a nivel de la moral (*moralis*: hábito, costumbre, tradición en el sentido original latino del término), es decir, hacen parte del *nomos* en el sentido griego cuyo elemento constitutivo es la opinión (*doxa*) como aquello que le da sentido a la polémica. Tanto lo político de Schmitt como el liberalismo apolítico carecen de un carácter epistémico en el sentido clásico: toman lugar dentro de la esfera de la opinión política *qua nomos*, teológica en Schmitt, pragmática en el liberalismo. Por tanto ambas conducen al problema del decisionismo teórico y práctico, historicista en el caso del primero, positivista en el segundo.

Por ser en última instancia inconmensurable lo político no puede “evaluarse”, salvo a través de una decisión de carácter esencialmente privado. Schmitt aboga por una evaluación de lo político sustentándose en la libre decisión, sobre una “materia esencialmente privada”. Pero, anota Strauss, este es precisamente el problema del nihilismo: si los “valores” o los “idea-les” son opiniones de carácter privado y no obligan, la obligación política dejaría de ser un deber (extrínseco, como contraprestación de la protección) para convertirse en una necesidad inescapable (subjética, de causalidad intrínseca, “ideológica” e irrefutable). El nihilismo en su devenir subjetivo/privado conduce, en últimas, al solipsismo místico “pitagórico”, o, en la esfera pública lleva al fundamentalismo radical. En ambos escenarios la razón práctica es inoperante como fundamento del juicio. Por ello el problema mayor en un mundo globalizado en vías de despolitización “nihilista”, consiste en considerar que la lógica

del fin de la guerra internacional en el sentido de *polemos* no reduce (sino que por el contrario, quizá genera) la posibilidad de un conflicto dentro del eventual régimen político mundial, una guerra civil mundial, una *stasis* global.

Desde otro plano, para Schmitt ser político significa orientarse hacia la situación de emergencia o de excepción, que es la base de la decisión soberana. Pero la voluntad de neutralización significa evitar la decisión. La afirmación de lo político invierte la tolerancia liberal: tolera la intolerancia, el espíritu de lucha basado en convicciones serias —es decir, aquellas que involucran la posibilidad mas no la necesidad de la guerra. Ahora bien, Strauss encuentra que tanto el liberalismo moderno como la afirmación de lo político de Schmitt son producto de una decisión voluntarista, ambos ajenos al problema del derecho natural como fundamento y propósito esencial de la *praxis*.

Aunque suene paradójico, la afirmación de lo político es “un liberalismo” desde la polaridad opuesta: ambos son historicistas, el liberalismo desde el centro, lo político de Schmitt desde la derecha (como el marxismo desde la izquierda). En la crisis del Estado liberal, que es a su vez la versión secularizada de la crisis del nihilismo en la cultura occidental, el concepto de lo político de Schmitt, según Strauss, puede considerarse como una primera aproximación hacia la polémica contra el liberalismo moderno —entendido como “el espíritu de la tecnicidad” y “fe de masas que inspira un activismo inmanente antirreligioso”, en contraste con “un espíritu y una fe que al parecer aún no tienen nombre”. Sin embargo, la polémica o negación de este modelo de liberalismo no es la última palabra de Schmitt: ¿Cuál es su nueva afirmación o síntesis?. Para Strauss una comprensión de la crisis actual del liberalismo, y las posibles alternativas ante este hecho, requiere penetrar fuera del horizonte liberal, desde el cual Hobbes completó la fundación del liberalismo en un contexto iliberal, sin apelar a un orden trascendente. El primer paso en esta “tarea urgente” consiste en estudiar de nuevo a Hobbes.

II. Strauss sobre Hobbes: ¿una nueva ciencia política?

Thomas Hobbes se consideró fundador de una nueva ciencia o filosofía política. La tradicional filosofía política fundada por Sócrates era “un sueño más que una ciencia efectiva” (Leviatán, XXXI, XLVI). Hobbes aceptaba que la ciencia o filosofía política es posible o necesaria aun cuando requería corregir los errores de la filosofía política socrática. Hobbes menciona explícitamente a “Sócrates, Platón, Aristóteles, Séneca, Tácito, Plutarco” como referentes de dicha tradición (De Cive, XII). Hobbes, según Strauss, identifica tácitamente la tradición de la filosofía política socrática con los representantes de la visión “idealista” del derecho natural, de espíritu público independiente de convencionalismos que distingue fundamentalmente lo noble y lo justo de lo placentero.

Strauss sostiene que en su análisis de la tradición de ciencia o filosofía política clásica, Hobbes no menciona la tradición sofística. Hobbes no consideró la tradición anti-idealista como parte de la tradición de la filosofía política. El pensador inglés por contraste, presenta su nueva doctrina como la primera versión realmente científica de la ley natural. Está de acuerdo con la tradición Socrática: la filosofía política tiene como tema clave de investigación el derecho natural. Hobbes rechaza la tradición clásica sobre la base de un acuerdo fundamental con esta, pues su intención es hacer adecuada o efectivamente lo que la tradición Socrática pretendió realizar inadecuadamente. Ahora bien, ¿por qué “fracasó” la filosofía política clásica? Porque asumió que el hombre es un animal social o político. Al no asumir este punto, el pensador inglés se sitúa junto a la tradición epicúrea: el hombre es asocial o apolítico por naturaleza, y, por tanto, existe una identidad entre lo bueno y lo placentero. Strauss sitúa el debate entre monismo y dualismo no en términos metafísicos, sino en el plano político; en la praxis de la virtud cívica. Hobbes utiliza la perspectiva apolítica para un propósito o significado político: trata de introducir el espíritu del idealismo político dentro de la

tradición hedonista. Hobbes es el creador del hedonismo político, un fenómeno eminentemente moderno. Strauss encuentra una cercana relación entre el hedonismo político y el ateísmo político, identifica el ateísmo con el hedonismo en el sentido de equivalencia entre el placer propio y la noción del bien.

Para entender la filosofía política de Hobbes es clave no perder de vista su concepción de la filosofía natural, clásicamente representada por la física de Demócrito y Epicuro. A esto habría que añadir que Hobbes también tomó de Platón la idea de la “matemática como madre de la ciencia natural”. La filosofía natural de Hobbes combina la matemática con el mecanicismo-materialista: es una combinación entre la filosofía natural platónica y epicúrea. La filosofía o la ciencia pre-moderna tenía el carácter de un “sueño” porque no consideró la unión entre la matemática y el mecanicismo-materialista. Según Strauss, la filosofía de Hobbes se puede considerar como una síntesis entre el idealismo político y la concepción materialista o ateísta del todo.

Sabiduría como método

El fracaso de la filosofía tradicional para convertirse en sabiduría debía solucionarse a través del método correcto. El método, como manera de obtener la sabiduría elusiva para la filosofía pre-moderna, le hace justicia a la verdad incorporada en el escepticismo. En esto están de acuerdo Hobbes y Descartes: pasar del escepticismo extremo hacia una base segura de la sabiduría. El experimento con el escepticismo extremo tenía como guía la anticipación de un nuevo dogmatismo basado en el patrón de la matemática, “comparando figuras y movimientos solamente” en contraste con el “prejuicio” teleológico, y a favor de la perspectiva mecanicista.

La perspectiva mecanicista consiste en considerar que el universo está compuesto solo por cuerpos y sus movimientos causales y/o fortuitos. El materialismo consistente culmina necesariamente en el escepticismo: o bien hay que creer en una primera causa, y por tanto, en la posibilidad de la teleología y de la ciencia del todo, o, si no se cree en una primera causa la

causalidad misma queda en entre dicho; y por tanto, no solo la teleología sino que tampoco la ciencia, qua conocimiento objetivo de causas, serían posibles. El “materialismo científico” solo es posible si se logra superar el impasse del escepticismo producido por el materialismo. Habría entonces que descubrir o inventar una “isla natural” —que pudiera estar exenta del flujo extrínseco de una potencial causalidad mecánica— creada por la ciencia. Esta “isla natural” no es una mente incorpórea a la manera del cogito cartesiano o del *nous* aristotélico, porque esto llevaría a la posible conclusión de que los hombres, también poseedores de dicho tipo de mente, podrían ser inherentemente políticos o sociales, lo cual Hobbes niega. Asumir esta premisa pre-moderna ha hecho que los hombres no hayan podido fundar en la práctica un régimen “ideal” acorde a la naturaleza. Strauss encuentra en Hobbes que solo podemos tener certeza absoluta, perfecto conocimiento científico, de aquellos asuntos de los cuales somos causas directas, donde su construcción está en nuestro poder o depende de nuestra voluntad arbitraria y de nuestra supervisión. Es imposible saber una verdad científica sin saber que al mismo tiempo la hemos creado. El mundo de aquello que construimos tiene un comienzo absoluto: es una creación en el sentido estricto del término. Y, por tanto, es esta la isla exenta del flujo de “causas fortuitas”, de la que podemos tener conocimiento científico en el sentido baconiano del término.

Sin embargo, toda filosofía o ciencia hilvana, teje consecuencias: depende de un dado que no es construcción humana. ¿Se puede hablar de creación en el sentido estricto cuando los materiales preceden el acto de crear? Strauss observa que para Hobbes hay ciencias que propiamente dichas son solo constructivas o demostrativas: la matemática, la cinemática, y la ciencia política; por otro lado, está la física, que tiene un estatus inferior a las anteriores. La dificultad está en que la comprensión de la ciencia política presupone el estudio científico de la naturaleza humana, que hace parte de la física (Leviatán IX; De Homine epístola dedicatoria; De Corpore VI). En otras palabras, si solo entendemos lo que construimos, y si la ciencia política es un tipo de construcción, hay

el inconveniente que el fundamento de dicha construcción es el hombre, cuya naturaleza no hace parte de la construcción científica o demostrativa. ¿Cómo resuelve Hobbes este impasse? Sostiene enfáticamente que la ciencia política puede basarse en la “experiencia” en contraste con la demostración. Strauss concluye que Hobbes deseaba ardorosamente ser un “materialista metafísico” pero tuvo que contentarse con ser un materialista “metódico”.

Solo entendemos lo que hacemos, aquello de lo que somos causa. Las cosas naturales son ininteligibles, ya que no las hacemos. Este hecho es compatible con la posibilidad de una ciencia natural, según el pensador inglés. Se trata de una ciencia natural fundamentalmente hipotética, pero esto es todo lo que necesitamos para conquistar la naturaleza, así solo sea posible su comprensión parcial. El conocimiento basado en el trabajo natural de la mente humana está necesariamente expuesto al escepticismo, a la duda. Hobbes es crítico del nominalismo pre-moderno que tenía fe en el trabajo natural apropiado de la mente humana. En Hobbes no hay una armonía natural entre el universo y la mente humana. La sabiduría es posible, ya que es una construcción humana. Pero la sabiduría como construcción libre no sería posible si el universo fuera inteligible. La sabiduría es posible, no a pesar de, sino como resultado de la ininteligibilidad del universo. Strauss afirma que con base en estos postulados el hombre concluye que puede ser soberano porque no hay un soporte cósmico de su humanidad: el hombre se ve forzado a asumir la soberanía. Como el universo es ininteligible, y como el control de la naturaleza no requiere un entendimiento de la misma, no hay conocimiento de límites en la conquista de la naturaleza. En el siglo XVII, en los inicios de la modernidad, la esperanza iluminada por el proyecto hobbesiano consistía en la expectativa del progreso dentro de la esfera sujeta al control humano. Estas construcciones metódicas a su vez han sido reemplazadas por la dimensión antropocéntrica de la historia moderna.

La historia mejora el estatus del hombre y su “mundo” haciéndolo olvidar el todo o la eternidad. El conocimiento de causas creadas o construidas por nosotros mismos reemplaza el

principio teleológico. No el mecanicismo cosmológico, sino la “epistemología” sustituye la cosmología teleológica. La síntesis hobbesiana entre el platonismo y el epicureismo (que se desarrollaban en el plano de la primacía de la contemplación sobre la praxis) toma lugar en un nuevo espacio donde la práctica toma primacía sobre la teoría, en donde solo entendemos lo que hacemos porque lo hemos hecho. La “epistemología” moderna tiene su raíz y propósito en las necesidades humanas.

Domesticando a Maquiavelo

La expectativa que tiene Hobbes de la filosofía política es incomparablemente mayor que la que tenían los antiguos. El pensamiento de Hobbes sigue los lineamientos de Maquiavelo, al considerar inútil la tradición de la filosofía política clásica cuyo fundamento está en la manera como los hombres deberían vivir y no como “realmente” viven. Maquiavelo limitó el horizonte de la acción política para obtener amplios resultados efectivos —la fortuna en apariencia fortuita, puede ser (parcialmente) conquistada (Príncipe, cap. XXV), y, por tanto, no hay un soporte superior a lo humano, ni natural, de la justicia.

En Maquiavelo la necesidad y no el propósito moral determina en cada caso el curso de acción sensible. La legitimidad tiene su raíz en la ilegitimidad. La justicia solo es posible donde la sociedad civil, el orden hecho por el hombre, ha sido establecida. El acto de fundación de la sociedad civil, de la injusticia que hace posible el orden justo, es reproducido dentro de la sociedad civil en todos los casos extremos. En Maquiavelo “la raíz o la causa eficiente toma el lugar del fin o del propósito”. Strauss sostiene que Hobbes intentó restaurar los principios morales de la política, de la “ley natural” en el plano del “realismo” de Maquiavelo. Hobbes deseó mantener la idea de la ley natural aparte de la idea de la perfección del hombre: propuso deducirla de la manera como la mayoría de los hombres realmente viven la mayoría del tiempo, con miras a tener un efecto de valor práctico. Aquello que es más poderoso en la mayoría de hombres la mayoría del tiempo no es la razón sino la pasión.

Para ser efectiva, la ley natural tiene que estar acorde con la pasión, debe deducirse de la

pasión más poderosa. La base de la ley natural hobbesiana se desprende de las raíces, de la “primera naturaleza” y no de los propósitos. Pero, anota Strauss, también a la manera del análisis hegeliano de la lucha entre amo y esclavo en la Fenomenología del espíritu según la interpretación de Kojève, “¿hay otra posibilidad: que la pasión tenga un objeto antinatural, que marque un punto de indiferencia entre lo natural y lo no-natural, que sería, digamos, el *status evanescendi* de la naturaleza y que, por lo tanto, pueda ser el punto de origen de la conquista de la naturaleza, es decir, de la libertad?”. Sea esto como fuere, en Hobbes la pasión más poderosa es el miedo a la muerte violenta a manos de otro. Un “nuevo logos” a partir del miedo a la muerte violenta (*qua summum malum*) toma el lugar del *telos* de la cosmología clásica.

La ley natural hobbesiana es deducida del deseo de autopreservación. Si esta es la raíz de la justicia y la moral, el hecho moral fundamental es el derecho y no el deber, los deberes serían derivados del derecho fundamental e inalienable a la autopreservación. Por tanto, no hay deberes incondicionales. El Estado no tiene la función de promover la vida buena, sino la de proteger el derecho natural de autopreservación de cada uno. De aquí se desprende, según Strauss, el origen del liberalismo moderno. ¿En qué consiste dicho liberalismo? Es la doctrina política según la cual el hecho político fundamental son los derechos y no los deberes, donde el hombre desarrolla en la función del Estado la protección de dichos derechos. Strauss deduce que el fundador del liberalismo moderno es Hobbes. La ley natural premoderna propugnaba los deberes del hombre y consideraba los derechos derivados de los deberes. La puesta en escena de un proyecto político basado en deberes es improbable o aún utópico, por tanto Hobbes para garantizar dicha actualización teorizó un orden político con base en los derechos del hombre, o en el interés propio basado en la pasión más fuerte que es el miedo a la muerte violenta, o, en sentido afirmativo, en el deseo de autopreservación. Para hacer efectivo el derecho natural moderno no hace falta apelar a la moral o al deber, sino ilustrar a los hombres sobre sus intereses por medio de la propaganda.

La tradición a la que Hobbes se opuso suponía que la comunidad precede al individuo, y el hecho moral fundamental es el deber y no los derechos. Para el filósofo inglés, la primacía de los derechos naturales resulta de considerar que el individuo completo precede a la sociedad civil, cuyas garantías legales son, a su vez, una extrapolación del derecho natural individual.

Hobbes: ¿profeta fundador o filósofo político?

La noción de “estado de la naturaleza” en la filosofía política se origina con Hobbes. Anteriormente hacía parte de la teología cristiana donde se diferenciaba del estado de gracia, y, a su vez, se dividía en estado de naturaleza “puro”, y de naturaleza “caída”.

Hobbes eliminó la distinción entre estos dos tipos de naturaleza y reemplazó el estado de gracia por la sociedad civil. El remedio para los “inconvenientes” de la naturaleza no es la gracia, sino el tipo adecuado de Gobierno. En el estado de la naturaleza hobbesiano hay derechos perfectos, pero no hay deberes perfectos. El derecho de autopreservación implica necesariamente el derecho a los medios de dicha autopreservación. ¿Quién arbitra la competencia entre hombres en tal circunstancia? Según los clásicos sería el hombre de sabiduría práctica, el *spondaios* en el sentido aristotélico; por otra parte, en Hobbes todos los hombres son igualmente jueces apropiados con respecto a aquello que los conduce a su autopreservación: todo es justo por naturaleza (Leviatán, XIII). Para Strauss esto sería un derecho natural a la demencia. Y anota: “Si todo el mundo es por naturaleza juez de aquello que lo conduce a la autopreservación, el consenso toma precedencia sobre la sabiduría o el juicio práctico”.

El soberano hobbesiano se desprende del consenso de hombres que juzgan que su autopreservación está mejor protegida por dicho poder. La soberanía es resultado de un contrato entre hombres motivados por la pasión del miedo a consensuar un poder superior que los proteja de la muerte violenta a manos de otro hombre. Su núcleo no es ni la deliberación ni el juicio práctico sino la voluntad: las leyes son leyes no en virtud de su

racionalidad o su verdad, sino como producto de la autoridad. En Hobbes la autoridad pública está por encima de la razón “como resultado de la extraordinaria extensión del derecho natural del individuo”. Ahora bien, la autopreservación presupone la paz, y la ley moral se convierte entonces en las reglas que se deben obedecer para obtener la paz. Si el único hecho moral incondicional es el derecho a la autopreservación y si todas las obligaciones hacia los demás son derivadas de un contrato, la justicia se fundamentaría como un hábito contractual, en contraste con la filosofía política clásica que la entendía como una idea y estándar de medida independiente tanto de lo ancestral o tradicional como de la voluntad humana.

¿Cómo se manifiesta la justicia en el sentido del derecho natural clásico? Para Strauss es la búsqueda (*zetetike*) de un estándar que ordenamiento psico-político que sitúe una jerarquía genuina de necesidades y propósitos tanto en el individuo como en la ciudad, conforme a la constitución natural del hombre como ser racional. La forma de satisfacción del hombre, que para Strauss es coherente con el modo de vida filosófico pre-moderno, puede buscarse aún en ciudades imperfectas.

Volviendo a Hobbes, encontramos que las obligaciones materiales surgen del arreglo contractual. En la práctica se desprenden de la voluntad del soberano, ya que el contrato que hace posibles todos los demás contratos es el de sujeción al soberano (NRH, p. 188). Si la virtud se identifica con la apacibilidad, el vicio se convierte en aquello que perturba la paz: el orgullo, la vanidad o el *amour-propre* en contraste con la abulia o debilidad de espíritu¹⁶. Esta sustitución la denomina Strauss hedonismo político; para entender mejor el hedonismo político hobbesiano se debe contrastar con el hedonismo apolítico de Epicuro. ¿En qué están de acuerdo? En que el bien es idéntico a lo placentero, y, por tanto, la virtud no es un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar el placer y evitar el dolor. El deseo imaginario por el honor y la gloria es vano: los placeres sensuales son preferibles al honor o la gloria. En Epicuro hay distinción entre deseos necesarios que son fáciles de satisfacer, y deseos innecesarios, es decir, superfluos. El realismo

hobbesiano no hace tal distinción, que implicaría la afirmación del valor ascético del reposo o la ataraxia; según Hobbes los hombres estamos en movimiento permanente que sólo termina con la muerte. Hobbes solo restringe los deseos que comprometen la paz y afirma todos los demás. La ciencia moderna parte de este punto, se legitima como el esfuerzo de utilizar el conocimiento para satisfacer nuestros deseos, necesarios e innecesarios.

Razón de Estado y ley natural pública

En Hobbes la doctrina de soberanía es una doctrina legal. La plenitud del poder de la autoridad está fundamentada en el derecho, no por ley positiva, ni por tradición o costumbre, sino por ley natural pública. La ley natural pública es una nueva disciplina que emerge en el siglo XVII, como también fue novedad en el siglo XVI la “razón de Estado” en el sentido que se le dio a partir de Maquiavelo. Ambos conceptos están motivados por el mismo espíritu: la puesta en escena de un orden político probable que no dependa del azar. Hay una deliberada contracción del propósito de la idea clásica del mejor régimen como estándar para la acción política, o como modelo para adoptar una aproximación relativa dependiendo de las circunstancias. En consecuencia, la escuela de la razón de Estado reemplaza “el mejor régimen” por el “Gobierno eficiente”, y la ley natural pública reemplaza el “mejor régimen” por el “Gobierno legítimo”. La ley natural pública busca instituir el Gobierno legítimo en cualquier circunstancia, proyecta delinear el orden social que pueda pretender ser legítimo en cualquier contexto. En el pensamiento clásico la teoría política requiere ser suplementada por la sabiduría práctica del estadista in situ; en contraste, la enseñanza sobre la soberanía en Hobbes implica (en teoría) eliminar la distinción entre buenos y malos regímenes: lo legal, mientras haya mandato o consenso, se torna legítimo. La doctrina de soberanía que se desprende desde el pensamiento del filósofo inglés adscribe tanto al príncipe como al pueblo soberano el potencial derecho incondicional de sobrepasar límites legales o constitucionales con base en el deseo y/o el juicio. El soberano es el soberano presente (Leviatán cap. XXVI).

En términos de prácticas políticas, el énfasis en la formación del carácter o la educación liberal en el sentido de los clásicos se reemplaza por las instituciones públicas que buscan asegurar que hasta “una nación de demonios”, para usar la imagen kantiana, se gobierne a sí misma mientras estos estén ilustrados sobre su propio interés. Para Strauss, la filosofía de Hobbes es la primera filosofía del poder. El hombre puede construir un orden social viable porque puede conquistar la naturaleza a través de su comprensión y manipulación del mecanismo de las pasiones por medio del poder. Pero el poder es un término ambiguo. Puede significar a). *potentia*, poder “físico”, “causa”, fuerza, potencialidad, o también, b). *potestas*, poder “legal”, autoridad. La actualización de un orden social depende de la coincidencia del poder en ambos sentidos. El poder legal es fuerza irresistible. El poder “físico” en contraste con los propósitos para los que se le utiliza, es moralmente neutral, y puede ser medido cuantitativamente. Nietzsche, “quien fue mucho más lejos que Hobbes”, declaró la voluntad de poder como la esencia de la realidad, y concibió el poder en términos de “cuanta” de poder. Por su parte, desde el punto de vista legal, el estudio de fines es reemplazado por el estudio del poder qua *potestas*: un estudio “institucional” que permite exactitud independiente de circunstancias y que es, de igual manera, moralmente neutral y universalmente cuantificable.

Hobbes, a la manera de Maquiavelo, construyó su doctrina moral y política sobre la base del caso extremo, la experiencia de la guerra civil, la desintegración o ruptura del tejido social. El fundamento de todo orden social en el común de los casos es el miedo a la muerte violenta. Pero ¿cómo saber si, precisamente, en el caso extremo no llegara a tomar lugar la excepción a dicha regla común? Aún la situación extrema, según Strauss, no revela una necesidad real.

Derecho natural y cosmopolitanismo apolítico

Strauss encuentra en Hobbes una admisión del conflicto insoluble entre los derechos del Gobierno y el derecho natural a la autopreservación del individuo. La primacía del

derecho de autopreservación conduce necesariamente a la eliminación de la pena capital. En Hobbes la cobardía podrá no ser honorable, pero no es injusta y se deriva del derecho natural incondicional del individuo a su autopreservación. Este postulado según Strauss mina la base moral de la defensa nacional. La única solución a esta situación, siguiendo el espíritu de la filosofía política del pensador inglés, es declarar ilegal la guerra o establecer un Estado mundial. Aun así, en ciertos casos, el miedo a la muerte violenta resulta ser una fuerza menos poderosa que el temor a la condenación eterna, el temor de Dios, el miedo a “espíritus invisibles”, o al poder de la religión. Si la gente cree en “espíritus invisibles”, el miedo a estos es más poderoso que el miedo a la muerte violenta. La solución para esto es la difusión del conocimiento científico, el “desencantamiento del mundo” (Weber), la ilustración popular como solución al problema del orden social.

Mientras que en Platón la coincidencia entre filosofía y poder político es de extremo improbable, Hobbes estaba seguro de la posibilidad de dicha coincidencia a través de la popularización de la filosofía, que la convierte en opinión pública dentro de un marco institucional metódicamente adecuado (cf. De Corpore I).

El origen de la guerra civil es la ignorancia de las causas de la guerra y la paz; por lo tanto, la solución está en la diseminación de la filosofía moral (la lectura del Leviatán) ya que las causas de rebelión parten de doctrinas equivocadas derivadas del temor mal entendido, de la vanagloria o del orgullo. Strauss considera que la confianza en la ilustración popular está basada en la creencia que la desigualdad de dones intelectuales entre seres humanos no es considerable.

Finalmente, observamos que el Hobbes de Strauss no es determinista. El orden natural basado en la pasión del temor a la muerte violenta no se da por necesidad porque los hombres no comprenden su verdadero interés: la “mano invisible” no es efectiva “si no está apoyada por el Leviatán o por la Riqueza de las naciones”. La ininteligibilidad del universo hace que los hombres se sientan satisfechos con sus

propias construcciones. En ese sentido, el hombre puede hasta cierta medida controlar la naturaleza o hasta “cambiar el mundo”, lo que no puede olvidar es que a pesar de todos los esfuerzos del hombre por controlarla, “la naturaleza siempre regresa”. El liberalismo en la modernidad tardía posterior a Hobbes tiende a desestimar las raíces naturales y los problemas fundamentales permanentes del orden político, antiguo o moderno. En el debate sobre el desafío de la tiranía —en su versión actual “post-liberal”— que Strauss sostuvo con el filósofo hegeliano-marxista Alexandre Kojève, Strauss señalaba sobre ambos lo siguiente:

Mais nous y avons toujours été attentif, car nous détournons tous deux, en apparence, de l'Être pour nous tourner vers la tyrannie, parce que nous avons vu que ceux qui manquent de courage pour braver les conséquences de la tyrannie, qui, par conséquent «et humiliter serviebant et superbe dominabantur», étaient forcés de s'évader tout autant de conséquences de l'Être, précisément parce qu'ils ne faisaient rien d'autre que parler de l'Être.

Conclusiones

En su obra madura Strauss se declaró amigo de la democracia liberal. Consideró opuesto a lo liberal lo iliberal, lo que no es liberador. Mantuvo una atención constante alrededor del problema de lo político —expuesto provocadoramente en la obra de Schmitt— en particular en torno a la llamada “cuestión judía”, que Strauss denominó más ampliamente el “problema teológico-político”. Dicho de otra manera: ¿Cómo asegurar que a las minorías no solo religiosas sino también culturales, sociales, étnicas, (y filosóficas) se les reconozcan las libertades civiles dentro de regímenes fundamentados políticamente? Strauss comparte con Schmitt su atención hacia la importancia de la vida política, no solo como estamento de legalidad procedimental y administración pública, sino como esfera vital de un campo de fuerzas permanente, que requiere tanto de un marco legal y económico relativamente estable como de una representación pública que delibere sobre la siempre difícil tarea de conducir el régimen político como Estado de derecho.

Strauss era consciente del profundo arraigo de los hombres y mujeres por aquello que

consideran propio, por sus apasionadas opiniones que se desprenden de su experiencia privada y ciudadana, donde la interacción pública siempre tiende a estar sujeta a diversos, a menudo irreconciliables, conflictos de interés. Este es el origen socrático de la pregunta sobre el derecho natural, sobre el problema de lo justo por naturaleza: como las opiniones entre individuos y entre naciones sobre lo justo difieren, es clave desde el punto de vista filosófico-político indagar a cerca de la justa medida que legitime y cuestione a la luz de la razón natural el derecho positivo como corrector de desviaciones y prejuicios. En contraste con el derecho natural hobbesiano (que teoriza desde el “realismo” de Maquiavelo), para Strauss el derecho natural se justifica y manifiesta genuinamente por medio de la vida filosófica-política en cuanto a disposición conciente de la “heterogeneidad noética del todo”. Esto se traduce en que el papel político del filósofo según Strauss, consiste en examinar y en lo posible ennoblecer la opinión pública siempre propensa a caer en el prejuicio irreflexivo, pero, sobre todo consiste en abrir camino hacia la posibilidad de la vida filosófica para individuos de condición idónea en intelecto, sensibilidad y carácter. Su principal preocupación teórica y práctica se centra en afirmar unas condiciones políticas viables para la protección de la búsqueda del conocimiento como modo de vida genuino, como estándar de medida natural y, en lo posible, legítimo. Porque la relación entre la filosofía política y la ciudad no es armónica, refleja una tensión permanente, como lo atestiguan el juicio y la sentencia de muerte a Sócrates (Strauss, 1965).

El pensamiento de Hobbes junto con la ciencia moderna en la práctica ha hecho posible un desarrollo exponencial de las condiciones materiales de vida de las gentes. Es más, en circunstancias apremiantes de conflicto ha concebido los medios para la concertación de la estabilidad pública junto con la aspiración de

proteger las libertades civiles. Por contraste, la dificultad con este modelo de organización socio-política consiste en que a nivel teórico y quizá no solo teórico, el establecimiento del liberalismo hobbesiano —el proceso de tres siglos que desemboca en la era tecnológica— deja ahora abierta la posibilidad de la eventual “neutralización” del espíritu público o su manifestación en proyectos que lindan con el nihilismo político impulsado por la figura de la soberanía. ¿Pero hay identidad necesaria entre liberalismo y modernismo historicista? ¿Es posible fortalecer y aún ennoblecer a la modernidad liberal por medio de la experiencia del pensamiento clásico? ¿Puede el liberalismo apelar al derecho natural afirmándose políticamente sin transformarse en dogmatismo institucional y sin caer en el populismo demagógico? Como lo manifiesta su debate público con Alexandre Kojève, a Strauss le preocupaba el entusiasmo historicista del liberalismo en la modernidad tardía (tanto en su versión nacionalista como en su modalidad apolítica cosmopolita o “globalizada”); su desconocimiento de límites, siempre presentes en la naturaleza humana; su tendencia a convertir una saludable crítica a la razón teleológica no solo en tolerancia política y religiosa, sino eventual y fatídicamente en historicismo radical. Strauss parte de la exposición de lo político en Schmitt y su distinción entre amigo y enemigo público hacia el liberalismo hobbesiano donde todos son enemigos por naturaleza: en ambos casos la soberanía asume un rol fundamental. Strauss antepone a la fórmula de la voluntad del poder soberano la búsqueda del derecho natural como representación de la idea de la justicia. Una aproximación hacia una ciencia o filosofía política straussiana busca ser antídoto para la crisis del relativismo actual reconociendo sus causas, esto es, asumiendo el reto del carácter experimental de nuestro tiempo.

© eidos n°12 (2010)



Schmitt, Strauss y lo político. Sobre un diálogo entre ausentes

Profesor de filosofía y ciencias políticas en la Universidad Ludwig-Maximilians de Munich y del Boston College, Heinrich Meier ha centrado su producción académica en las figuras de Jean-Jacques Rousseau, Carl Schmitt y Leo Strauss. La edición en castellano de dos de sus textos fundamentales, Leo Strauss y el problema teológico-político (Buenos Aires: Katz editores, 2006) y el texto que hoy nos ocupa, Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes, constituyen una excelente oportunidad para acercarnos a la figura de estos dos intelectuales, esenciales para el pensamiento político contemporáneo, a quienes el título hace referencia.

MARTÍN GONZÁLEZ

Para Meier, El concepto de lo político no es solamente el texto más importante de Carl Schmitt por constituir uno de sus aportes más interesantes al pensamiento filosófico y político, sino también por el hecho de que es el único texto que el autor presentó en tres versiones distintas, y en cada una existieron importantes cambios conceptuales y aclaraciones de contenido. Estas adaptaciones y revisiones estarían motivadas por el diálogo mantenido entre Schmitt y Strauss, y aunque Schmitt nunca esbozó ninguna respuesta pública, las consideraciones de Strauss en torno a la crítica schmittiana del liberalismo constituyeron el telón de fondo de un diálogo signado por un elocuente silencio, pero que sin lugar a dudas ha sido fundamental para comprender estos virajes en las diversas ediciones del texto seminal de Schmitt.

Tal como decíamos, el interés principal de Leo Strauss radica en la crítica al liberalismo realizada por Schmitt, quien define el criterio específico de lo político como la oposición entre amigo y enemigo, autónoma del resto de las oposiciones fundamentales del pensamiento liberal: entre el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo útil y lo dañino, etcétera. Así, lo político es lo decisivo y no un dominio entre otros, ya que es el único dominio total en el sentido de que “todo asunto puede ser potencialmente político y, en consecuencia, puede ser afectado por la

decisión política; y, en segundo lugar, porque la participación política abarca al hombre en forma total y existencial. La política es el destino”. En los primeros dos apartados del libro, Meier analiza precisamente esta concepción de la política propia de Schmitt, haciendo hincapié, como veremos a continuación, en las modificaciones que el autor realiza entre cada edición.

En lo que Schmitt consideraba una era de despolitización y neutralización del conflicto, la política aparecía como una retórica de defensa del conflicto, encauzado en la figura de “los pueblos”, verdaderos sujetos de la política. Sin embargo, es en este punto donde Meier esclarece un elemento fundamental en el argumento schmittiano. Mientras que en la edición de 1927 de El concepto de lo político la crítica al liberalismo está centrada casi exclusivamente en el ámbito de la política exterior y en la necesidad de superar las categorías políticas liberales, cinco años después ya tenemos a un poderoso adversario para el liberalismo: el Estado totalitario, que considera que -por lo menos potencialmente- todos los ámbitos de la vida humana son políticos. En este contexto, Schmitt pasa a la ofensiva, deja de reclamar un “dominio propio” de la política apunta ahora al todo. Lo político, para Schmitt, estará ahora determinado por el grado de intensidad, extremos de una asociación o

disociación. Así, cualquier dominio es plausible de volverse político, pues alberga potencialmente la posibilidad de generar un reagrupamiento en amigos y enemigos. La clave de este viraje teórico reside, para Meier, en la necesidad de incorporar la cuestión de la guerra civil y la revolución, ampliando el campo de batalla de lo político hacia todas las esferas del comportamiento humano que, potencialmente, puedan devenir en un conflicto entre “otros”.

El tercer apartado del texto está dedicado a la figura de Thomas Hobbes y su relación con el dispositivo teórico schmittiano. En su “Comentario sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt”, Strauss señalaba que Schmitt retoma del concepto hobbesiano el estado de naturaleza, ya que al definirlo esencialmente como un *status belli*, implicaría en la interpretación straussiana de Schmitt, que el estado de naturaleza sería el verdadero estado político del hombre, signado no por la lucha en sí misma, sino por una sobredeterminación de cada acción por esa posibilidad real de enfrentamiento. A partir de analizar los cambios en las referencias a Hobbes aparecidas en las tres ediciones de *El concepto de lo político*, Meier concluye que “difícilmente pueda afirmarse que Schmitt esté respondiendo a los argumentos de Strauss. En este caso, es manifiesto que pura y simplemente se apropia de ellos”.

En los dos apartados siguientes Meier comienza a desarrollar el punto fuerte de su argumento: la teología política de Carl Schmitt. Así, para el autor, el argumento que subyace a este diálogo radica en el posicionamiento teórico de cada autor, ya que mientras que Schmitt escribe desde una postura teológica, Strauss lo hace desde la filosofía. La clave reside entonces en que ambos autores consideran que lo político obtiene su existencia concreta a partir del rechazo de la figura del *bourgeois*, pilar del proceso de despolitización y neutralización que vivía Europa, y de la necesidad de oponerse a este modo de vida desde una perspectiva centrada en la moral. Sin embargo, el fundamento de esta objeción -el hecho de recuperar la dimensión antagónica de lo político a partir de la seriedad de lo justo y lo injusto- reside en dos enfoques distintos de la política.

Mientras que para Strauss es una cuestión que debe ser planteada por el hombre, Schmitt considera que es una cuestión de fe, planteada al hombre; es función de la inevitabilidad de obedecer a Dios o a Satanás. Llama la atención, concluye Meier, que ambos autores converjan en el análisis de un mismo fenómeno y en el rescate de un mismo horizonte de conflictividad como eje de la política, demostrando una clara correlación metodológica entre los presupuestos intelectuales teológicos y los presupuestos políticos en cada autor.

Finalmente, en los últimos dos apartados el autor se centra en un interrogante: ¿por qué Schmitt intentó ocultar el fundamento teológico de su pensamiento político? Meier encuentra dos elementos claves. En primer lugar, Schmitt considera que el liberalismo pretende diluir en discusiones las verdades metafísicas, por lo que, al criticar el fundamento “metafísico” del pensamiento liberal, Schmitt pretendería no exponer el carácter de su propio pensamiento. En segundo lugar, el motivo teológico está íntimamente ligado al político, partiendo del hecho mismo de que el centro del pensamiento schmittiano sea la fe en la fuerza y la autoridad plena de la revelación, por lo que lo político pasa a ser el destino, siendo su carácter irrefutablemente histórico la cuestión del poder objetivo del enemigo, instrumento de la providencia.

En resumen, Meier considera que la teología política de Schmitt se consolida tanto como arma y como estrategia frente al liberalismo, al considerar que la antirreligión del economicismo es, en verdad, una religión, porque propone un significado religioso y moral para entender la vida del hombre. Aquí radica la principal diferencia con Strauss, ya que para este último la importancia de lo político no se relaciona con la cuestión del enemigo o la hostilidad, sino que parte de reivindicar la acción política al servicio de la filosofía, una política de la filosofía.

Tal como dijimos anteriormente, esta edición del texto original de Meier posee dos textos más de su autoría. El primero, “El filósofo como enemigo. Sobre *Glossarium*, de Carl Schmitt”, fue publicado en 1991 en un

semanario de noticias alemán, al mismo tiempo en que se editaba *Glossarium* de Carl Schmitt, una recopilación de sus obras escritas entre 1947 y 1951 y uno de sus trabajos más personales. En este breve artículo, Meier explora la relación de Schmitt con el nazismo, haciendo hincapié en la necesidad de superar la visión que lo considera en un mero “jurista del Tercer Reich”, para reivindicar su obra como teólogo político. El segundo artículo, “Epílogo. Una política teológica o filosófica de la amistad”, se centra en la repercusión que tuvo este “giro teológico”, retomando los lineamientos de análisis ya comentados y analizando además Políticas de la amistad, de Jacques Derrida. Además, esta edición incluye el texto de Strauss con el que precisamente Schmitt “dialoga”, el “Comentario sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt”, lo que constituye un adicional más que interesante, ya que le permite al lector sacar sus propias conclusiones sobre el análisis realizado por Meier.

Concluyendo, el análisis de Meier constituye un enfoque novedoso tanto sobre la relación existente entre Carl Schmitt y Leo Strauss, como en la forma de encarar el estudio del pensamiento político de ambos autores. De todas maneras, es importante señalar que muchas de las afirmaciones de Meier, especialmente las relacionadas con la creencia de Schmitt en una fe en la salvación divina, no parecen verse reflejadas, por lo menos de manera clara y completa, en los ejemplos tomados por Meier para explicar su idea. De hecho, el mismo Schmitt nunca explicó sobre el origen y sentido de uno de sus textos fundamentales, Teología Política (1922). De todas maneras, y con un panorama editorial iberoamericano de gran escasez con respecto a publicaciones sobre el pensamiento político schmittiano, el análisis de Meier constituye un aporte fundamental a la difusión de este tipo de obras.



La afirmación de lo político. Carl Schmitt, Leo Strauss y la cuestión del fundamento

1. La afirmación de lo político

Hace al menos una década, digamos que desde el cambio de siglo, circula en el decir corriente la idea de una recuperación o afirmación de lo político. Según este decir o discurso, la política habría sido desplazada o desterrada, pero ahora retorna del exilio, hace su reingreso a la ciudad, se afirma en el ámbito que le es propio.

LUCIANO NOSETTO

En nuestro decir corriente, la política habría sido desterrada por las fuerzas de los mercados globales y sus tecnocracias globales, habría sido desplazada por corporaciones económicas y organismos multilaterales pero, tras el colapso de la hegemonía de mercados y tecnocracias, de corporaciones y organismos, la política se recupera o se afirma. De modo que, en el decir corriente, en el mundo natural de las opiniones naturales, se afirma lo político.

En el decir especializado, en el mundo de las opiniones autorizadas de la filosofía y la ciencia, se repite esta idea de una afirmación o recuperación de lo político. Quienes se especializan en el estudio de las cosas políticas insisten en esta afirmación. Se recurre para ello a todo un expediente de teorías políticas contemporáneas, integrado entre otras por las obras de Hannah Arendt, Carl Schmitt, Jacques Rancière, Claude Lefort y Ernesto Laclau. Gracias a ellos, aprendemos por ejemplo que, contra la reducción del hombre a su condición de ser viviente, contra la gestión gubernamental del animal laborans en términos de conductas, agregados de conductas y comportamientos de masa —contra todo esto, Hannah Arendt afirma la política (Arendt, 2003). Contra la impostada neutralidad del liberalismo, contra la deshonestidad del pacifismo, velo de intervenciones militares permanentes —contra eso, Carl Schmitt afirma lo político (Schmitt,

2005; 2009). Contra la naturalización de la dominación y la oclusión policial de la contigüidad humana, Jacques Rancière afirma la política (Rancière, 1996). Contra la supuesta objetividad de las leyes de la historia y de los postulados de la ciencia, Claude Lefort afirma lo político (Lefort, 2004). Contra la denigración de las masas y la reducción de los asuntos comunes a mera administración, Ernesto Laclau afirma la política (Laclau, 2005). De este modo, también en el decir especializado, se afirma lo político.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta afirmación de lo político, que se repite de manera persistente tanto en el discurso corriente como en el discurso especializado? ¿En qué consiste este decir sí a la política? Creo posible caracterizar esta afirmación de lo político a partir de tres rasgos.

En primer lugar, esta afirmación de lo político no es, o no solo es, la afirmación de un ámbito específico, topográficamente delimitable o institucionalmente definido de la vida social. Quienes afirman lo político no dan el sí a ejecutivos y gabinetes, bancas y bancadas, partidos y alianzas. Lo político que se afirma aparece como un fenómeno algo más general de la vida social, como una dimensión no localizable, irreductible a las instituciones de la política partidaria, electoral, gubernamental. La

primera característica o rasgo de esta afirmación de lo político es, entonces, el de la afirmación de algo del orden de una general politicidad, de una politicidad característica de la contigüidad humana e irreductible a las instituciones partidarias, electorales, gubernamentales; irreductible al llamado “sistema político”. Principio de generalidad, si se quiere, de lo político que se afirma.

Pero bien, esta afirmación de lo político en su generalidad, esta afirmación de lo político como algo irreductible a las instituciones políticas y sistemas políticos ¿no tiene émulos en todos los ámbitos de la vida social? ¿Acaso no afirmamos hoy que el arte, por ejemplo, es algo que excede a lo que pasa en los museos e instituciones artísticas? ¿O que la educación es algo que excede a lo que pasa en las escuelas? En tal caso, la afirmación de la política quedaría hermanada a estas afirmaciones correlativas del arte, de la educación; y esta serie de afirmaciones hermanas constituiría algo así como la contracara de la crisis de la sociedad disciplinaria y de las instituciones disciplinarias – de la crisis de la escuela, de los museos y también, por supuesto, de los gobiernos, legislaturas y partidos. La afirmación de lo político equivaldría a la constatación del carácter deslocalizado, fluido, general de la política en unas sociedades en que las instituciones y mediaciones están en crisis.

Si bien la afirmación de la generalidad de la política puede coexistir con la afirmación de otros ámbitos de la vida social que también aspiran a la generalidad, lo cierto es que la afirmación de la política tiene un carácter distintivo: su carácter polémico. Quienes dicen sí a la política, lo dicen en el espíritu del polemista. Es que la afirmación de la política no es una afirmación neutral; es en sí misma una afirmación polémica, confrontativa, política. Tanto en el decir corriente como en la opinión especializada, la política se afirma siempre en contra de otra cosa. Principio de polemicidad, si se quiere, de la afirmación de lo político.

Avanzando un poco más, puede decirse que la política se afirma precisamente contra aquello que la niega. Esto es, la política se afirma contra aquello que se presenta como neutral, como no polémico, como superador

del conflicto, como despolitizado. De modo que la afirmación de la política se da al interior de una polémica, un conflicto, un enfrentamiento: aquel que enfrenta a los partidarios de la política con los partidarios de la neutralidad. Como es evidente, esto último demuestra ser letal para quienes intentan sostener una posición neutral. Pues afirmar la neutralidad implica tomar partido, tomar parte en un conflicto. Negar la política implica asumir una posición política. De modo que la negación de la política demuestra ser contradictoria, deshonesto, falsa. En cambio, quien sostiene una posición en favor de la política, quien afirma la política, demuestra ser más consistente u honesto. Antes incluso de que el conflicto se resuelva, e independientemente de la resolución del conflicto, su posición demuestra ser verdadera. Esto conduce a una tercera característica. La política no solo se afirma como algo de orden general y polémico; la política también se afirma como algo verdadero: en su afirmación se expresa una verdad que está más allá de toda polémica. Esto es decir que la afirmación de la política apunta a una verdad no polémica, apunta a una verdad que es independiente de toda política y trascendente respecto de la política. La afirmación de la política se asienta en un terreno anterior al del conflicto, la polémica, el antagonismo.

En este sentido se vuelve especialmente elocuente la ambivalencia inherente al término “afirmación”. Pues, al sentido habitual con que venimos lidiando, a la idea de afirmar como decir sí, dar por cierto o aseverar, se adhiere un sentido distinto de afirmación en tanto emplazar con firmeza, arraigar, asentar sobre fundamentos firmes. La afirmación de lo político como problema apunta de este modo a dos interrogantes: (1) ¿qué se afirma cuando se dice sí a lo político?; (2) ¿sobre qué se afirma, se arraiga, se emplaza lo político? La primera pregunta apunta a cuestiones de comprensión y conceptualización; la segunda, a la cuestión del fundamento.

2. Carl Schmitt y Leo Strauss

El concepto de lo político, de Carl Schmitt constituye un ejercicio superlativo de afirmación de lo político, probablemente solo

comparable en profundidad e influencia al capítulo quinto de *La condición humana* de Hannah Arendt. A su vez, la recensión de Leo Strauss al tratado de Schmitt constituye la más penetrante indagación en el carácter problemático de esta afirmación y, en particular, en el carácter problemático de su fundamento (Meier, 2008; Piccinini, 2001). Se propone en lo que sigue una lectura cercana de la recensión de Leo Strauss sobre el tratado de Carl Schmitt. La lectura propuesta no pretende remedar la variedad de comentarios ya disponibles sobre este diálogo, evaluando las afinidades (Vatter, 1997; Holmes, 1999; McCormick, 1994) y distancias (Howse, 1998, 2012) entre ambos pensadores, o ponderando la influencia de este intercambio sobre la obra de cada uno de ellos. La pretensión en lo que sigue es restituir con detenimiento y atención el argumento de Leo Strauss, en el convencimiento de que los problemas que Strauss señala en el tratado de Schmitt pueden enseñarnos algo significativo respecto de la afirmación de lo político que circula hoy en nuestro decir, tanto corriente como especializado.

El concepto de lo político constituye sin lugar a dudas el texto más célebre e influyente de Carl Schmitt. Tal como detalla Heinrich Meier, este texto tuvo tres ediciones; aquella sobre la que Leo Strauss apoya su comentario es la segunda, correspondiente al año 1932, publicada junto a la conferencia “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones”. La recensión de Leo Strauss, publicada también en 1932, lleva por título “Comentario sobre El concepto de lo político, de Carl Schmitt” y se desarrolla a lo largo de un total de 35 párrafos, distribuidos en tres apartados numerados y sin rótulos. Una lectura de sobrevuelo permite identificar que el primer apartado aborda los principios de comprensión del tratado de Carl Schmitt; el segundo apartado repone el concepto schmittiano de lo político; por último, el tercer apartado, que ocupa más de la mitad de la recensión, atiende a la pregunta por el fundamento de la afirmación de lo político. Principios, concepto, fundamento: reconstruyamos en lo que sigue el argumento de Strauss.

2.1. Principios

Strauss comienza su recensión indicando que el punto de partida del tratado de Schmitt es la preocupación por el “orden de las cosas humanas” (Schmitt, 2009). En el decir de Strauss, es esta preocupación la que lleva a Schmitt a ensayar una comprensión del Estado que dé cuenta de manera simple y elemental de su fundamento radical, es decir, de lo político; pues para Schmitt “el concepto de Estado supone el de lo político” (Schmitt, 2009). Si bien Strauss no se detiene en este punto, es evidente que esta tesis inicial apunta a un concepto de lo político que no puede ser resuelto en su remisión a una localización institucional. Si el concepto de Estado presupone al de lo político, este último no puede derivarse del de Estado sin caer en una tautología manifiesta. De este modo, la comprensión de lo político apunta a un principio de generalidad, anterior e irreducible a una topografía institucional, sistémica o estatal.

Agrega Strauss que esta tesis debe entenderse a la luz de los principios de comprensión de los que Schmitt parte, a saber, aquellos que indican que todo concepto, verdad, expresión o término debe comprenderse a partir de su determinación presente, de su situación concreta, de su existencia política concreta. Con esto, Schmitt no solo indica que todo concepto es histórico; subraya también que todo concepto político tiene un sentido polémico, apunta al conflicto concreto del que surge. Principio de polemicidad inherente a todo concepto político, incluidos, como es evidente, los de Estado y política.

Strauss se pregunta de manera consistente cuál es la polémica o el conflicto de cuyo seno emerge la conceptualización schmittiana. ¿Qué caracteriza a la situación presente? Strauss reconstruye parcialmente la caracterización de Schmitt: la situación presente se define por el fin de la era de las neutralizaciones, por el desenlace de un desarrollo de tres siglos orientado de manera original y esencial a la cabal negación de lo político. Este desarrollo moderno, que tiene en el liberalismo su movimiento espiritual de mayor eficacia, apuntó a fundar el Estado sobre la negación de lo

político. Sostener, como lo hace Schmitt, que el fundamento del Estado es lo político implica desafiar en abierta polémica al intento liberal de fundar el Estado sobre la negación de lo político.

Strauss señala que, para Schmitt, el desenlace de este desarrollo moderno coincide con el fracaso del liberalismo. El liberalismo fracasa porque, a pesar de su negación de la política, no puede escapar de ella. El liberalismo puede constituir el movimiento espiritual de despolitización más eficaz, pero su misma eficacia depende de intervenciones históricas concretas, es decir, de intervenciones, actos y prácticas que son en sí mismos políticos. De modo que su despolitización opera solo en los discursos: el liberalismo dice lo que no hace, no sincera su propia politicidad, oculta la realidad mediante una cortina de humo. Esta autorrefutación del liberalismo, que alcanza a toda intervención que se pretenda no política, da a ver el principio de verdad inherente a la afirmación de lo político. Strauss indica entonces que no alcanza con denunciar las falsedades y tergiversaciones del liberalismo: es necesario reemplazar la sistemática del pensamiento liberal por otro sistema que no niegue lo político, sino que lo afirme, que “le otorgue validez” (Strauss, 2008). Strauss dedicará los apartados subsiguientes a evaluar en qué medida el tratado de Schmitt logra ir más allá del liberalismo. Las indicaciones de Strauss al final de este primer apartado no permiten predisponerse con optimismo: Strauss indica que, en su polémica contra el liberalismo, Schmitt se ve “impelido a hacer uso de elementos del pensamiento liberal” y, más allá de “la importancia de sus esfuerzos”, queda preso del pensamiento liberal (Strauss, 2008). Esto no debe llevarnos, en el decir de Strauss, a subestimar la importancia del tratado de Schmitt como un indicador de la dificultad fundamental del pensamiento del presente y como un “punto de partida para una discusión objetiva” (Strauss, 2008).

2.2. Concepto

El segundo apartado de la recensión de Strauss está dedicado a una reconstrucción del concepto schmittiano de lo político. En este apartado, hace ver Strauss que el esfuerzo de

conceptualización de Schmitt no pretende alcanzar una “definición exhaustiva” de lo político sino establecer una “determinación conceptual” atinente a su “esencia” o “especificidad” (Schmitt, 2009). De manera convincente, Strauss argumenta que conceptualizar lo político mediante la determinación de su especificidad implica determinar el género al interior del cual lo político se recorta como una especie. El segundo apartado de la recensión comienza entonces intentando identificar cuál es el género de lo político. Strauss empieza mostrando cómo Schmitt pareciera en principio aceptar la respuesta del pensamiento liberal, a saber, aquella que identifica a lo político como una parte, dominio o provincia de la cultura. Strauss indica que el tratado de Schmitt se acerca a la filosofía de la cultura, autoconciencia final del pensamiento liberal, allí donde concibe que “la totalidad del pensamiento y acción humanos” se organiza en “diversos dominios, relativamente autónomos” (Schmitt, 2009). Precisamente, Schmitt indica en su tratado que, así como en el dominio moral la distinción última es la de bueno y malo; en el dominio estético, la de bello y feo; en el económico, la de beneficioso y perjudicial; asimismo, en el dominio político, la distinción última es la de amigo y enemigo. Con esto, no haría Schmitt más que identificar lo político con una especie del género de la cultura, paralela y análoga a otras especies culturales como la moral, lo estético, lo económico. Strauss se apresura a desechar esta interpretación, exonerando a Schmitt de esta cercanía con el liberalismo y sindicando esta mala interpretación a “un lector poco avezado” (Strauss, 2008). Recuerda que es el mismo Schmitt quien advierte sobre el afán liberal por parcelizar la vida humana en diferentes dominios, autonomizándolos, especializándolos y aislándolos unos de otros. Recuerda asimismo que es también Schmitt quien identifica la centralidad que, para el concepto liberal de cultura, adquiere la autonomía de lo estético: es mediante el consumo y goce estético que se capturan las experiencias de la vida humana, incluso las más sublimes, preparándolas y elaborándolas para ingresar en la lógica equivalente de la economía. Así, Schmitt señala que “el camino de lo

metafísico y lo moral a lo económico pasa a través de lo estético” (Schmitt, 2009). De modo que Schmitt no podría asumir que el género de lo político es la cultura sin entrar en contradicción con sus muchos reparos ante la filosofía liberal de la cultura. Strauss se niega a admitir que un pensador de la talla de Schmitt pudiera caer en contradicciones tan evidentes. ¿Cuál es, entonces, el género de lo político? Strauss deja en suspenso esta pregunta y se dedica en lo que sigue a reconstruir el concepto schmittiano de lo político en lo que tiene de específico.

En el decir de Schmitt, lo específico de lo político remite a su criterio o distinción última. Si lo político ha de tener una especificidad propia, su criterio ha de ser último, no ha de derivarse de ningún otro –moral, estético, económico o del tipo que sea. Schmitt encuentra el criterio específicamente político en la oposición última de amigo y enemigo. Este criterio responde a la exigencia de especificidad desde el momento en que no puede ser derivado de los criterios restantes; el enemigo no se define por ser malo, feo o dañino, independientemente de que pueda responder empíricamente a alguno de estos rasgos; independientemente de que, en el fragor de la contienda, estos rasgos le sean atribuidos. Amistad y enemistad no deben tomarse aquí como términos figurativos: esta distinción refiere a un “antagonismo concreto”, apunta a “la eventualidad, en términos reales, de la lucha”, remite a la “eventualidad de la guerra” (Schmitt, 2009). La distinción política última, la distinción de amigo y enemigo, se enraíza en la posibilidad real de la guerra. A su vez, la guerra es la situación o caso extremo, pues implica la “posibilidad real de la eliminación física” (Schmitt, 2009). De esta manera, concluye Schmitt que lo político es fundamental porque es existencial, y es existencial porque en él se juega la existencia misma del ser humano.

Strauss vuelve contra la filosofía de la cultura, indicando cómo el concepto de lo político así especificado cuestiona la parcelación de la totalidad del pensamiento y acción humanos en provincias de la cultura relativamente autónomas. Agrega Strauss que la filosofía de la cultura no solo reconoce la

autonomía de las diferentes “provincias” que la componen, sino que se asienta en la identificación de la autonomía de la cultura tomada como un todo. La cultura aparece así como una creación humana autónoma, producto de la acción humana soberana y libre. Ahora bien, como hemos dicho, la distinción política de amigo y enemigo, la posibilidad real de la guerra y de la eliminación física, es fundamental porque es existencial, y es existencial porque de ella depende la existencia del ser humano. De modo que lo político no puede ser reducido a una provincia de la cultura, pues apunta a una posibilidad anterior a la cultura, más fundamental y determinante que el todo cultural. La idea de algo anterior a la cultura, la idea de algo más fundamental y determinante que el todo cultural, apunta, en la línea de Strauss, a la restitución del significado de “cultura” como “cultivo de la naturaleza”. Cuando el liberalismo considera a la cultura como una creación soberana del espíritu, olvida que la cultura es y ha sido siempre cultivo de la naturaleza. Strauss distingue aquí dos modos de comprender a la naturaleza y, por ende, dos concepciones correlativas de la cultura. Según el “significado originario”, la naturaleza consiste en un orden a imitar: la naturaleza es el estándar. En cambio, el significado “específicamente moderno” de naturaleza es el de un desorden que debe ser remediado o superado (Strauss, 2008). Del primer significado de naturaleza surge una concepción de cultura como desarrollo de las disposiciones naturales, cuidado esmerado y fiel, solicitud y obediencia a las indicaciones que la naturaleza brinda. El segundo significado de naturaleza apunta a una noción de cultura entendida como lucha dura y astuta contra la naturaleza, disciplinamiento del caos natural, transformación y conquista de la naturaleza. Ya sea que se conciba a la naturaleza como orden a imitar o como caos a conquistar, la cultura es siempre cultura de la naturaleza. Resume Strauss: “el fundamento de la cultura es el status naturalis” (Strauss, 2008).

Con esto, Strauss introduce la figura de Thomas Hobbes. Precisamente, Hobbes abonó la idea de una oposición entre el estado natural y el estado civil, concibiendo al estado natural como un estado caótico de guerra de todos

contra todos –aunque debe recordarse que tal estado de guerra no consiste en una lucha ininterrumpida sino en una disposición a guerrear. Esto significa, en el decir de Strauss, que “el estado de naturaleza es el verdadero estado político del hombre; porque también para Schmitt ‘lo político no consiste en la lucha misma (...) sino (...) en un comportamiento determinado por esta posibilidad real’” (Strauss, 2008). La afirmación schmittiana de lo político equivale a la afirmación del estado de naturaleza que subyace a toda cultura. Accedemos entonces al género de lo político: genéricamente, lo político es un status o estado; consiste, de manera específica, en el estado natural, el estado de guerra que constituye el fundamento del estado civil.

Sin embargo, Strauss hace notar la diferencia entre las caracterizaciones de Hobbes y Schmitt. Mientras Hobbes refiere a una guerra de todos contra todos, de individuos atomizados que solo conocen relaciones de mutua enemistad, Schmitt apunta a la distinción amigo-enemigo, a una guerra entre grupos, particularmente, entre pueblos organizados. Aclara Strauss que el estado de naturaleza hobbesiano presenta una situación hipotética, insostenible si no imposible, que opera como definición polémica a efectos de promover su abandono. Schmitt, por su parte, presenta una situación absolutamente posible, incluso real y permanente, a saber, el estado de sospecha y enemistad permanente entre naciones. Pero esta posibilidad ya había sido prevista por el mismo Hobbes, al indicar el estado de naturaleza que rige las relaciones entre soberanos. De este modo, Strauss nos conduce a identificar el concepto schmittiano de lo político con el estado de naturaleza entre soberanos, tal como previsto en *Leviatán* XIII. La afirmación schmittiana de lo político equivale a reconocer el estado de naturaleza en las relaciones exteriores.

¿Subsiste entonces alguna diferencia significativa entre Hobbes y Schmitt? Efectivamente, Strauss subraya una diferencia esencial en lo que atañe al individuo. Si bien es cierto que Schmitt se apropia de manera explícita de la idea hobbesiana de la protección del individuo como elemento fundamental de la

relación política, es cierto también que Schmitt se aleja de Hobbes allí donde concede a la asociación política el derecho de vida y muerte sobre sus súbditos, el *ius vitae ac necis* en la forma de la leva forzosa, del reclutamiento compulsivo de los súbditos y su envío al campo de batalla. Aquí presenta Strauss la diferencia esencial entre el sistema de Hobbes y la propuesta de Schmitt. Es que, mientras Schmitt reconoce en la asociación política el derecho a sacrificar la vida del individuo, para Hobbes, el derecho individual a la seguridad de la vida constituye un derecho humano fundamental. El derecho del individuo a la seguridad de su vida constituye para Hobbes una demanda absoluta, que precede al Estado y que determina su meta y sus límites. De este modo, la asociación política no puede tener otra meta que la de garantizar la seguridad del individuo (tanto en términos de defensa exterior como de paz interior), a efectos de que pueda gozar de una vida cómoda y libre, basada en el cultivo de la ciencia y la técnica (De cive, XIII).

De este modo, Strauss identifica en Hobbes al fundador del liberalismo y al iniciador del ideal de la civilización, definido este último en la conquista de la naturaleza para el alivio de la condición del hombre, para la mayor seguridad, comodidad y felicidad individuales. Strauss concluye que, en un mundo no liberal, Hobbes niega el estado de naturaleza, niega la maldad natural del hombre, para erigir sobre esta negación los fundamentos del liberalismo y del proyecto civilizatorio moderno. Como efecto de esta negación polémica, y gracias al éxito de esta negación, los epígonos de Hobbes olvidarán el estado de naturaleza. La filosofía de la cultura, como autocomprensión final del liberalismo, olvida que el liberalismo parte de la elucidación de la peligrosidad natural del hombre y de su rechazo, olvida el fundamento de la cultura en la naturaleza. Compendia Strauss, “contra el liberalismo, Schmitt retorna a su creador, a Hobbes, para hallar en la negación explícita del estado de naturaleza por parte de Hobbes la raíz del liberalismo. Mientras que Hobbes sienta las bases del liberalismo en un mundo no liberal, en un mundo liberal Schmitt emprende la crítica del liberalismo” (Strauss, 2008).

2.3. Fundamento

Si el liberalismo olvida el estado de naturaleza del que parte, la crítica schmittiana del liberalismo consiste en recordar el estado de naturaleza que está a la base de toda cultura. Al olvido liberal de la naturaleza y a la correlativa negación de lo político, Schmitt contrapone la afirmación de lo político, “el reconocimiento de la realidad de lo político”, el reconocimiento de “lo que es” (Strauss, 2008). Remarca Strauss que esta afirmación o reconocimiento no pretende ser un juicio sobre el valor de lo político, un elogio del ideal de la política o una censura del ideal contrario; más bien, Schmitt pareciera conducir aquí una “descripción no polémica de lo político” (Strauss, 2008). Siguiendo el argumento de Schmitt, Strauss sostiene que el estado de naturaleza, la situación determinada por la enemistad y la posibilidad real de la guerra, no solo constituye una situación posible sino que, de hecho, esta se observa todo a lo largo de la historia de los hombres. Lo político no solo es una posibilidad cierta sino que ha demostrado ser una realidad efectiva. Strauss señala que Schmitt no se contenta con reconocer la posibilidad y realidad de lo político, sino que argumenta en favor de su carácter necesario o ineluctable. Es que, como se ha dicho ya, todo intento de superación de lo político cae en el absurdo. Strauss concluye que “lo político no solo es posible, sino además real; y no solo real, sino además necesario. Es necesario porque viene dado con la naturaleza humana” (Strauss, 2008). Esto implica que la oposición entre afirmación y negación de lo político se remonta a un debate sobre la naturaleza humana, al debate sobre la maldad o bondad naturales del hombre. Afirmar lo político es afirmar la maldad natural. Pero esta maldad no puede remitir a una distinción moral. Más bien, por maldad debemos entender que el hombre es peligroso, temerario, problemático, dinámico. Concluye Strauss que “la hipótesis de la peligrosidad del hombre es (...) el supuesto último de la afirmación de lo político” (Strauss, 2008). Llegamos aquí al fundamento de lo político que se afirma: el hombre es por naturaleza peligroso; por ende, la guerra constituye una posibilidad real e ineluctable; esto conduce al agrupamiento en amigos y

enemigos; sobre esta situación política de todo pueblo se erige el Estado como respuesta a la cuestión del “orden de las cosas humanas”. Llegado a este punto, Strauss confiesa no quedar satisfecho con esta reconstrucción del argumento de Schmitt. Y, en un giro algo sorprendente y enigmático, señala:

El proceso de razonamiento que acabo de reproducir no es la última palabra que Schmitt tiene para decir al respecto, y ciertamente no es la más profunda. Oculta una reflexión completamente orientada en otro sentido y que no concuerda en absoluto con su razonamiento. (Strauss, 2008)

¿En qué consiste esta “última palabra” de Schmitt, esta palabra “más profunda”, que Schmitt se encarga de “ocultar” mediante el razonamiento precedente? El indicio es provisto por las hesitaciones de Schmitt respecto de la ineluctabilidad de lo político. Hemos visto cómo Schmitt argumenta la imposibilidad de escapar a la lógica ineluctable de lo político, demostrando el absurdo de toda política antipolítica. Strauss hace ver que, no obstante esta argumentación, el tratado de Schmitt vuelve de manera recurrente sobre la eventualidad de un mundo completamente despolitizado; la posibilidad de un futuro sin política no pareciera conjurarse de manera definitiva. ¿Por qué, tras demostrar el absurdo del fin de la política, Schmitt sigue considerando la hipótesis de un mundo despolitizado? Con su afirmación de lo político, Schmitt pretende “describir la realidad”, “reconocer lo que es”, corroborar la posibilidad, realidad e ineluctabilidad de lo político. La afirmación schmittiana de lo político encuentra su respaldo en la corroboración histórica, lo que es coherente con sus principios de comprensión. Pero, ¿es posible garantizar la ineluctabilidad de lo político desde un conocimiento de este tipo? El que corroboremos que lo político ha sido posible y real todo a lo largo de la historia, ¿nos garantiza que lo político seguirá existiendo en el futuro? A efectos de sostener el carácter necesario e ineluctable de lo político, es imprescindible “ir más allá” del conocimiento histórico, ir más allá de lo descriptible, lo reconocible, lo corroborable (Strauss, 2008). Si

todo conocimiento está determinado por la situación histórica concreta, si todo conocimiento es conocimiento histórico, entonces lo que suceda en el futuro no puede ser alcanzado por el conocimiento: solo puede ser objeto de suposiciones. Por ende, la ineluctabilidad de lo político no puede conocerse: debe ser supuesta. Afirmar lo político en su carácter ineluctable significa entonces tomar partido por el supuesto de la peligrosidad del hombre. Este supuesto debe ser profesado, debe tomar la forma de una profesión de fe. La afirmación de lo político adquiere entonces la forma de una intervención activa en favor de lo político, de una toma de partido o apuesta por lo político, que equivale a una apuesta por la peligrosidad del hombre, a una profesión de fe de antropología pesimista. Strauss se pregunta cómo entender esta profesión de fe, cómo entender esta afirmación de la peligrosidad del hombre.

La primera posibilidad que Strauss evalúa es que esta afirmación de la peligrosidad del hombre tenga un sentido político, sea una afirmación político-existencial. Esto implica que esta afirmación debería darse en el marco de una situación política concreta, en vistas de un antagonismo concreto, en vistas de la posibilidad real de la guerra y en consideración de la gravedad existencial que ello comporta. Strauss evalúa que, en una situación semejante, cuando pende la amenaza sobre la propia existencia, no tiene sentido alguno afirmar la peligrosidad del enemigo. En la situación política, en la situación extrema, lo que se afirma, aquello por lo que se apuesta, es la propia peligrosidad –y no la peligrosidad *tout court*. De modo que la afirmación schmittiana de la peligrosidad del hombre en tanto hombre no puede tener un sentido político.

La segunda posibilidad considerada por Strauss identifica en la afirmación schmittiana un sentido normativo o moral. Se trataría en este caso del elogio de la moralidad guerrera, ya sea bajo la forma de la *virtù* maquiaveliana o bajo la forma de la gloria y coraje hobbesianos. La afirmación de lo político consistiría así en una inversión de la moralidad hobbesiana, que elogiaría las pasiones conducentes a la guerra y censuraría aquellas conducentes a la paz. En tal

caso, afirmar la peligrosidad del hombre implicaría intervenir de manera activa en favor de la moral guerrera –intervención que acercaría a Schmitt al nacionalismo belicista, al elogio de la sociedad cerrada y a la exaltación de las virtudes militares (Strauss, 2008). Nacionalismo belicista que, en tanto tal, se opone al internacionalismo pacifista liberal. Strauss se apresura a desechar esta segunda posibilidad, sosteniendo que entra en contradicción evidente con el argumento de Schmitt. Esto, por tres razones. En primer lugar, Strauss recuerda que Schmitt se rehúsa de manera explícita a caracterizar su concepto de lo político como belicista. En segundo lugar, es ya evidente para nosotros que Schmitt no considera que la oposición pacifismo–belicismo sea una oposición válida, digna de consideración seria, desde el momento que el ideal pacifista se refuta a sí mismo. Por último, Strauss señala que, tras rechazar en dos oportunidades la hipótesis de un mundo absolutamente pacificado, Schmitt considera por un momento esa eventualidad e indica que, incluso si concediéramos plausibilidad a la hipótesis de un mundo unificado y en paz, de “un 'Estado universal' bajo la forma de una 'sociedad cooperativa de consumo y producción’”, deberíamos enfrentarnos a la pregunta por el gobierno de ese Estado, pregunta que solo podría responderse a partir de supuestos antropológicos optimistas o pesimistas (Strauss, 2008). Strauss concluye que el debate respecto de la bondad o maldad naturales no remite a la oposición entre pacifismo y belicismo, sino al debate respecto del carácter necesario o contingente del gobierno entre los hombres: afirmar la maldad natural, afirmar la peligrosidad del hombre, implica afirmar la necesidad del gobierno.

Permanece, sin embargo, la indefinición respecto del sentido de esta afirmación de la peligrosidad del hombre. Hasta aquí, Strauss evaluó y desestimó tres posibilidades: la afirmación de lo político no tiene la forma de una descripción de lo que es, ni de una apuesta político-existencial, ni de un elogio de la moral guerrera. ¿En qué consiste la afirmación de lo político de parte de Schmitt? Afirmar lo político, ya se dijo, es afirmar la maldad del hombre. Strauss vuelve aquí sobre la distinción

schmittiana de dos acepciones de maldad: por un lado, la maldad humana puede ser entendida como corrupción, vileza, perversidad; por otro lado, puede aludir a brutalidad, tosquedad e instintividad. Strauss remite esta distinción a la diferencia entre minusvalía humana y fuerza animal, e indica que Schmitt parece echar mano a esta segunda acepción de la maldad natural, identificada con la fuerza animal. Que el hombre sea por naturaleza malo quiere decir que, en estado natural, el hombre se comporta de modo salvaje, peligroso, dinámico, temerario. Strauss subraya entonces que los filósofos del siglo XVII, Hobbes entre ellos, caracterizaban de este modo al hombre en estado de naturaleza. Porque negaba el pecado, porque no reconocía ninguna obligación natural, Hobbes debía entender la maldad natural como fuerza animal. Pues no es posible entender la maldad natural como corrupción sin remitir con ello a un orden, modelo u obligación natural respecto del cual el hombre se aleja. Por ello, Hobbes desechó la concepción de la maldad natural como corrupción, asumiendo que la situación del hombre en estado de naturaleza se asemeja a la de un animal, brutal pero inocente. Sobre esta animalidad inocente, Hobbes fundó el liberalismo. El ideal civilizatorio correspondiente se encargó de conducir al salvaje animal humano de los comienzos hacia la bondad consumada del orden civilizado. En este punto, resulta para Strauss inadmisibles que la afirmación de Schmitt consista en la afirmación de esta maldad inocente, en la afirmación de la fuerza animal. Pues, de ser este el caso, no haría Schmitt más que remedar el pensamiento liberal.

Podría objetarse que mientras el sistema hobbesiano se asienta en la negación polémica de la maldad animal, el tratado de Schmitt “admira” esta maldad animal, “simpatiza” con ella (Strauss, 2008). Strauss sostiene que esto también resulta inadmisibles en el caso de Schmitt, particularmente en cuanto se recuerda lo que el mismo Schmitt sostiene respecto de la estetización como vía de economización general. De modo que, en la reposición de Strauss, la hipótesis de la maldad animal conduce dos veces al liberalismo: su negación es el punto de partida del proyecto civilizatorio

moderno; su afirmación implica una estetización de la fuerza animal, que contribuye a la economización general.

A efectos de mantenerse de acuerdo consigo mismo, sentencia Strauss, Schmitt debe volver a la concepción de la maldad humana como perversidad moral. Afirmar la peligrosidad del hombre implica afirmar su corrupción, su vileza, su perversidad naturales. ¿Qué significa, sin embargo, afirmar la corrupción del hombre? Dos alternativas: esta afirmación puede ser una descripción de la realidad o una toma de partido. En el primer caso, con su afirmación de la peligrosidad del hombre, Schmitt podría estar constatando la realidad de la corrupción natural, pero sabemos ya que, dado su principio de comprensión historicista, su afirmación de lo político no puede reducirse a una mera descripción.

Queda la posibilidad de que su afirmación consista en una toma de partido o elogio que, en este caso, equivaldría a una toma de partido por la corrupción moral, a un elogio de la perversidad natural. ¿Pero es posible elogiar lo que se tiene por perverso? ¿No es contradictorio apreciar lo que se desprecia? De este modo, Strauss logra inmovilizar el argumento de Schmitt. En el intento de Strauss por comprender el sentido de la afirmación schmittiana de lo político, todas las alternativas consideradas resultan inconsecuentes con el argumento schmittiano. La afirmación de lo político, la afirmación de la peligrosidad del hombre no es:

1. una descripción de la naturaleza humana, pues el principio de comprensión historicista no permite más que suponerla;
2. una apuesta político-existencial, pues nadie desearía que el enemigo fuera igual de peligroso que uno;
3. un elogio del belicismo pues, incluso en un mundo pacificado, la peligrosidad permanece como problema;
4. una censura de la fuerza animal, pues remedaría el pensamiento liberal;
5. un elogio de la fuerza animal, pues conduciría a su estetización;

6. una descripción de la perversión natural, puesto el principio historicista antedicho;

7. un elogio de la perversión natural, pues no es posible apreciar lo que se desprecia.

Llegados a este punto, Strauss demuestra que la afirmación schmittiana de lo político carece de consistencia cuando es evaluada en el marco de las alternativas por él provistas. Schmitt queda inmovilizado en su propio juego, sin poder erigir su afirmación de lo político de manera consistente sobre la base de sus propios principios y supuestos. De aquí en adelante, Strauss destraba el razonamiento schmittiano, incorporando un elemento “oculto” que da a ver la reflexión “más profunda”, la “última palabra” de Schmitt. A estos efectos, Strauss postula dos preguntas que articulan el resto de la recensión. ¿Qué sentido profundo o último tiene la afirmación de lo político de Schmitt? ¿Por qué Schmitt oculta este sentido más profundo, este sentido último de su afirmación?

Respecto del sentido de la afirmación schmittiana de lo político, Strauss sugiere que es necesario atender al tono de que está imbuido el tratado de Schmitt. Escuchando la particular tonalidad de Schmitt en su tratado, es posible traer a la atención aquello que se pretende ocultar. Strauss apunta a la polémica schmittiana contra el ideal pacifista, civilizatorio: allí, Schmitt no se contenta con rechazar este ideal por utópico o contradictorio. La perspectiva de un mundo por completo pacificado le resulta repudiable, aborrecible. Tal eventualidad arrojaría al hombre a un mundo de “entretenimiento”, de seguro “muy interesante” y “divertido”, pero “desprovisto de seriedad”; el tono con que Schmitt caracteriza el ideal pacifista del proyecto civilizatorio “alberga y delata” en el decir de Strauss “la náusea hacia esa condición de interesante que solo es posible si el hombre ha olvidado lo que verdaderamente importa” (Strauss, 2008). Queda claro, concluye Strauss, cuál es el sentido de la afirmación schmittiana de lo político: Schmitt afirma lo político porque la amenaza que pende sobre lo político es la misma que pende sobre la seriedad de la vida humana. “La afirmación de lo político finalmente no es otra cosa que la afirmación de lo moral” (Strauss, 2008).

Entonces, Strauss abunda sobre el ideal y objetivo del proyecto civilizatorio, recurriendo a la caracterización schmittiana del proceso de despolitización inherente a la modernidad. Indica Strauss que la ley que subtiende este proceso histórico es el afán de la civilización moderna por ganar un terreno neutral que “permita seguridad, evidencia, comprensión y paz” (Schmitt, 2009). El proyecto civilizatorio moderno aspira a la comprensión y la paz por sobre todo, a la comprensión y la paz a cualquier precio. ¿Qué implica esto? En este punto es donde Strauss más se distancia del tratado de Schmitt, dando a ver una línea de razonamiento que le es propia.

Strauss argumenta que los fines humanos están siempre abiertos a la disputa: la definición de lo que está bien y lo que está mal, la cuestión de lo que es justo y bueno, muestra una tendencia intrínseca a la discusión, dispone a los hombres unos contra otros. En cambio, respecto de los medios, es posible alcanzar comprensión definitiva. Si la comprensión debe alcanzarse a cualquier precio, no hay entonces otro camino que el de renunciar por completo a la cuestión de los fines, renunciar por completo a la pregunta por lo correcto, por lo justo y por lo bueno, para ocuparse únicamente de los medios. Pero la pregunta por lo correcto, la pregunta por la justicia y el bien, no puede abandonarse sin pagar el costo más oneroso. “La comprensión a cualquier precio solo es posible en tanto comprensión a costa del sentido de la vida humana, ya que solo es posible si el hombre renuncia a plantearse la cuestión de lo correcto; y si el hombre renuncia a plantearse esta cuestión, renuncia a ser hombre” (Strauss, 2008). Es este el sentido de moralidad que está a la base de la afirmación de lo político. Schmitt afirma lo político, afirma el estado de naturaleza, afirma la peligrosidad del hombre porque en su preocupación por el orden de las cosas humanas no puede comprometerse con lo que considera justo, bueno, correcto. Este es, en el decir de Strauss, el sentido profundo y último de la afirmación schmittiana de lo político. Se afirma lo político por obligación moral.

¿Por qué Schmitt oculta este sentido último y profundo de su afirmación? Como es

evidente, Schmitt no podría dar a ver este fundamento moral de su afirmación de lo político sin infringir la exigencia de especificidad del criterio político amigo-enemigo, sin hacer derivar lo político de la provincia de la cultura relativamente autónoma de la moral. Strauss objeta en este punto que Schmitt no considera otra definición de la moral que la provista por el pensamiento liberal. Tanto para el liberalismo como para Schmitt, la moral es un dominio autónomo de la cultura, provisto de ideales que los sujetos eligen con total libertad y autonomía, en ejercicio de la soberanía individual que gobierna en la esfera privada de cada quien. La concepción liberal de la moral, la concepción asumida por Schmitt en su tratado, resuelve la cuestión de lo justo, lo bueno y lo correcto en términos de valoraciones individuales, no obligatorias, que los individuos adoptan o desechan con total libertad. Al no poder escapar de la concepción liberal de la moral, Schmitt se ve obligado a ocultar el fundamento moral de su afirmación de lo político. Strauss se pregunta cuál es la consecuencia de afirmar lo político sin afirmar lo moral. Indica que afirmar lo político en tanto tal consiste en afirmar la lucha, sin que importe en nombre de qué se lucha. Quien afirma lo político en tanto tal se comporta de manera neutral ante todo conflicto. Con esto, Strauss señala cómo la afirmación de lo político reincide en la sistemática del pensamiento liberal:

Quien afirma lo político como tal respeta a todos aquellos que quieren luchar; es tan tolerante como los liberales, solo que con la intención opuesta: mientras el liberal respeta y tolera todas las convicciones “honestas” solo a condición de que reconozcan como sacrosantos el orden legal y la paz, el que afirma lo político como tal respeta y tolera todas las convicciones “serias”, es decir, todas las decisiones orientadas hacia la posibilidad real de la guerra. Así, la afirmación de lo político como tal se revela como un liberalismo de signo contrario (Strauss, 2008).

Strauss cierra su recensión subrayando la preocupación de Schmitt por el orden de las cosas humanas y, por consiguiente, el compromiso moral de Schmitt con aquello que

considera correcto. En este sentido, el liberalismo, cuya crisis Schmitt constata, no representa el verdadero adversario, la amenaza ingente o el enemigo mortal de la hora. Strauss señala que Schmitt identifica en su tiempo “dos respuestas a la cuestión de lo correcto, enfrentadas desde sus fundamentos” (Strauss, 2008). El liberalismo no hace más que entorpecer la batalla decisiva, enmarañar los términos de la contienda. ¿Quiénes son los enemigos mortales que se traban en esta batalla decisiva? Por un lado, Schmitt habla del “espíritu del tecnicismo”, de la “creencia de las masas en un activismo antirreligioso y terrenal” (Schmitt, 2009). Se trata de un movimiento de masas imbuido de la creencia en la posibilidad alcanzar la prosperidad y abundancia en esta tierra por medios técnicos. Strauss no menciona que Schmitt refiere a Rusia en su caracterización de esta creencia. Se contenta con mencionar las referencias de Schmitt al respeto que Donoso Cortés guardaba por su enemigo mortal, el “socialismo ateo y anárquico” (Strauss, 2008). De modo que el primero de los enemigos aparece identificado con el comunismo. ¿Enemigo para quién? Y bien, en este punto, tanto Schmitt como Strauss son especialmente elusivos. Strauss habla de “un espíritu y fe antagónica que, al parecer, todavía no tiene nombre” (Strauss, 2008). No es necesario recurrir a elementos de la biografía de Schmitt, por demás conocidos. Digamos, en cambio, que en una carta a Karl Löwith unos meses posterior a esta recensión, Strauss identifica los “principios de la derecha” con el nombre de “fascismo” (Strauss y Löwith, 2011). Concluimos con Strauss que la batalla decisiva avizorada por Schmitt tiene por enemigos mortales al comunismo y al fascismo, en la medida en que estos constituyen dos respuestas a la pregunta por lo correcto, dos respuestas a la cuestión del orden de las cosas humanas. Y, si Carl Schmitt afirma lo político, es porque, en su preocupación por el orden de las cosas humanas, asume un compromiso moral con la respuesta que considera correcta.

3. La cuestión del fundamento

Más arriba señalamos la ambivalencia inherente al término “afirmación”. Señalamos que, al sentido habitual del término, a la idea de

afirmar como decir sí, dar por cierto o aseverar, se adhiere un sentido distinto de afirmación en tanto emplazar con firmeza, arraigar, asentar sobre fundamentos firmes. De modo que la afirmación de lo político como problema apunta, según anticipamos, a dos interrogantes: (1) ¿qué se afirma cuando se dice sí a lo político?; (2) ¿sobre qué se afirma, se arraiga, se emplaza lo político? La primera pregunta apunta a cuestiones de comprensión y conceptualización; la segunda, a la cuestión del fundamento.

Strauss se aproxima al concepto de lo político schmittiano a partir de ambos interrogantes. Respecto de la comprensión y conceptualización de lo político, el empeño de Strauss está puesto en traducir el tratado de Schmitt a los términos de Thomas Hobbes, señalando de este modo cómo la afirmación schmittiana de lo político consiste en la afirmación del estado de naturaleza. Hobbes fundó la asociación política moderna sobre la negación polémica del estado de naturaleza; sus epígonos liberales olvidaron ese fundamento natural o apostaron por la posibilidad de transformar la naturaleza, de conquistarla definitivamente. La comprensión schmittiana de lo político está determinada por su polémica contra el liberalismo. Schmitt indica que, si bien el liberalismo está en crisis, la sistemática de su pensamiento conserva su preeminencia, no ha sido aún remplazada por ninguna otra. Strauss describe entonces que, en un mundo liberal, Schmitt vuelve a los orígenes del liberalismo, es decir, vuelve a Hobbes o, más precisamente, vuelve sobre el fundamento del sistema hobbesiano y lo invierte. Y, si la sistemática liberal encuentra su fundamento en la negación del estado natural (negación que puede tener la forma de la oposición o del olvido), Carl Schmitt pretende conmover el fundamento liberal, afirmando el estado de naturaleza como fundamento político de todo orden civil.

Queda claro en qué consiste “lo político”. Ahora bien, ¿en qué consiste este “afirmar”? ¿De qué orden es esta afirmación de lo político? En todo caso, ¿sobre qué se apoya, se arraiga o se emplaza esto político que se afirma? Strauss demuestra paso a paso que la afirmación schmittiana de lo político no puede tener la

forma de una constatación histórica, ni de una toma de partido político-existencial, ni de un elogio del conflicto, en sus diversas enunciaciones posibles. La afirmación schmittiana de lo político consiste, según Strauss, en una afirmación de lo moral. Lo político schmittiano se afirma sobre un fundamento moral, sobre una preocupación por el orden de las cosas humanas, movida por una concepción de lo correcto, de lo que se considera justo y bueno. El fundamento de la afirmación de lo político tiene la forma de una obligación moral, de un compromiso con lo que se considera que está bien, y de una intervención activa y denodada ante lo que se considera que está mal.

Persiste, sin embargo, el riesgo de comprender a la moral a la manera liberal, de concebir a la moral como una esfera autónoma; una esfera en la que los individuos eligen de manera espontánea y libre entre una serie de valores disponibles, adoptando ciertos valores y descartando otros, todo esto, en ejercicio de la soberanía individual que rige en el ámbito privado. Strauss señala cómo Schmitt queda en cierta medida preso de esta concepción liberal de la moral. Pero solo en cierta medida: su alejamiento de la concepción liberal de la moral se hace evidente en tanto se considera lo que Schmitt oculta en su tratado. Precisamente, aquello que Schmitt oculta, su última palabra, su palabra más profunda, consiste en un compromiso moral que tiene la forma de la obligación, de aquello que compromete más allá de toda elección individual privada.

¿Cómo entender esta moral no liberal que Schmitt oculta? Más que reconstruir la moral oculta en el texto de Schmitt, Strauss aprovecha la ocasión para avanzar su propia comprensión de la cuestión. ¿Cuál es entonces la concepción straussiana de la moral? Nos permitamos en lo que sigue una reconstrucción.

El hombre es un animal peligroso porque es el animal que elabora la contigüidad inherente a su especie a partir de ideas relativas a lo correcto, a lo que es justo y lo que es bueno. Como es evidente, estas ideas presentan divergencias de un individuo a otro, varían de sociedad en sociedad. “Las diferentes sociedades hacen diferentes arreglos en lo

relativo a pesos, medidas y moneda; estos arreglos no se contradicen mutuamente. Pero si diferentes sociedades sostienen diferentes perspectivas en lo relativo a los principios de justicia, sus perspectivas se contradicen mutuamente” (Strauss, 1953). Tal como recuerda Strauss con sus remisiones a Eutifrón y Fedro, son estas discrepancias respecto de lo justo y lo injusto las que conducen a la enemistad. “Todo credo que aspire a la universalidad (...) necesariamente provoca un credo contrario que también aspira a ser universal” (Strauss, 1991). “Las sociedades no van a la guerra unas contra otras en virtud de sus diferencias en estilos artísticos”: son las discrepancias respecto de correcto y lo incorrecto, respecto de lo justo y lo bueno, las que mueven a las sociedades, las animan, las mantienen unidas y las conducen, en última instancia, a la guerra (Strauss, 1953). Así y todo, estas ideas respecto de lo que está bien y lo que está mal otorgan a la vida humana su particular humanidad: “si el hombre renuncia a plantearse esta cuestión, renuncia a ser hombre”. De este modo, si el hombre es un animal peligroso, lo es precisamente porque está abierto a la pregunta por la justicia. Si concedemos que esta apertura es el fundamento de la peligrosidad del hombre, admitimos en el mismo gesto que la cuestión de la justicia es el fundamento de lo político.

Volvamos, para terminar, sobre la afirmación contemporánea de lo político. Indicamos al inicio que, tanto en el decir corriente como en el decir especializado, circula desde hace un tiempo la afirmación de lo político. A este respecto, ¿qué enseñanza podemos extraer de las notas de Strauss sobre el tratado de Schmitt? Respecto del decir especializado, nos es posible prorrogar la sospecha que Strauss expresa ante Schmitt. Esta sospecha tendría la forma de las siguientes preguntas: la afirmación de lo político, en el decir de especialistas, ¿no está subtendida por poderosas convicciones respecto de lo correcto, respecto de la justicia y el bien? ¿No son precisamente esas convicciones las que llevan a afirmar lo político? Podrían tal vez tomarse las obras ya mencionadas de Arendt, Lefort, Rancière o Laclau. ¿No es evidente que estas obras están transidas por convicciones morales,

manifiestas a cada paso, si no en el contenido de lo dicho, en una tonalidad engagée permanente? ¿La consideración de estas convicciones no es condición de una interpretación adecuada? Esto no implica que la interpretación de la obra de cualquiera de estos autores deba reducirse a transparentar su fondo moral. Implica más bien que la cabal comprensión de cualquiera de ellos no puede asentarse sobre el extravío de sus convicciones morales; o que, en la interpretación de cada uno de estos autores, eludir estos componentes normativos equivale a mutilar su pensamiento. Tal vez, la interpretación adecuada deba navegar el estrecho delimitado por dos riesgos gemelos: por un lado, el de reducir toda una obra a sus componentes morales; por el otro, el de reducir todo componente moral de una obra.

La misma sospecha podría prorrogarse a la opinión corriente: quienes celebran la recuperación de lo político, ¿no lo hacen precisamente movidos por convicciones respecto de lo correcto, de lo justo y lo bueno? Celebrar la política por la política, celebrar el conflicto sin miramientos, ¿no implica asumir la neutralidad ante toda posición conflictiva? ¿No conduce esto a un “liberalismo de signo contrario”? Esta sospecha condujo a Strauss a indicar que la afirmación schmittiana de lo político constituye solo una primera palabra, un punto de partida. De manera concordante, tal vez la afirmación contemporánea de lo político, tanto en la opinión corriente como en la especializada, constituya el punto de partida para una discusión abierta y seria respecto de lo que es correcto, de lo justo y lo bueno; sea tal vez la palabra preparatoria para una apertura a la cuestión de la justicia. Concretamente, esto enfrenta al debate y la teoría política contemporáneos con un desafío. El desafío de ir más allá de la preocupación ensimismada en lo político, en su definición estricta, en sus medios adecuados y en pautas de urbanidad y estilo – preocupación que, por lo demás, resulta tal vez muy interesante y de seguro entretenida. El desafío, entonces, es ir más allá de la afirmación de lo político, para reabrir con seriedad y sin ambages la discusión, por lo demás fundamental, respecto de aquello que define la buena vida y la sociedad justa.



Modernidad y liberalismo. Hobbes entre Schmitt y Strauss

En 1927, el afamado jurista conservador y católico Carl Schmitt publicó un texto fascinante que, en cierta manera, ordenó gran parte del debate filosófico político del siglo XX. Nos referimos a *Der Begriff des Politischen*, un escrito sólido, extremadamente polémico y repleto de ideas sugerentes. A su vez, en el año 1932, el joven filósofo conservador y judío Leo Strauss escribe una crítica muy precisa a tal texto bajo el siguiente título: “*Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*”, un escrito que excede el mero comentario exegético y que intentará, en un exquisito movimiento argumentativo, arrinconar al famoso jurista de Plettenberg en la misma doctrina que pretende criticar, a saber, el liberalismo.

ANDRÉS DI LEO RAZUK

Introducción

Tal movimiento argumentativo de Strauss en este escrito consiste, principalmente, en revisar la base filosófica que anima el espíritu de la propuesta schmittiana. Dicha base es la de un pensador de un calibre y de una dimensión insoslayable: Thomas Hobbes. Así, para el joven filósofo (Strauss, 1932), Hobbes sería el fundador del liberalismo –“pensador antipolítico por excelencia” (Strauss, 1932) –, propulsor de una doctrina atea, burguesa y economicista, es decir, que en los escritos del de Malmesbury se hallaría la fuente de todas las desdichas. Por otro lado, en los escritos de Schmitt no se apreciaría una filiación doctrinaria con el liberalismo de Hobbes, sino que sostendría un belicismo opuesto a los ideales pacifistas liberales fundado en su distinción amigo-enemigo que, a su vez, no se correspondería con el estado de naturaleza hobbesiano. No obstante esta distinción, lo común a ambos pensadores radica en anteponer su moral para pensar lo político. En cambio para Schmitt (1979), en “Hobbes, pensador político grande y sistemático donde los haya” hay que rescatar “en primer lugar, la concepción “pesimista” del hombre; en segundo lugar, su correcta comprensión de que lo que desencadena las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de

las partes está convencida de poseer la verdad, la bondad y la justicia; y finalmente, en tercer lugar, que el *bellum* de todos contra todos no es un engendro o una fantasía obcecada y cruel, ni tampoco una filosofía de una sociedad burguesa que se está construyendo sobre la libre competencia.” De esta manera, creemos que la disputa por la hermenéutica hobbesiana dista mucho de ser un debate estrictamente académico o filológico, sino eminentemente filosófico-político, donde lo que está en juego es la manera de abordar y solucionar lo que a ambos pensadores contemporáneos les preocupa: el irreverente caos moderno, el sepultamiento de la política por la técnica, el triunfo de la economía (o de los poderosos grupos económicos) en la organización de la vida del hombre y el nihilismo y existencialismo imperante en la sociedad contemporánea, entre otras cosas.

De allí que Hobbes está entre Schmitt y Strauss, como piedra filosofal. La filosofía del británico irrumpe entre estos dos pensadores alemanes de una vez y para siempre. Ya que, adueñarse del sentido de su filosofía, es adueñarse del sentido de la modernidad y, una vez hecho eso, proponer las soluciones políticas a poner en práctica.

En este trabajo, entonces, revisaremos la interpretación de Strauss sobre Hobbes y sobre

Schmitt –de algún modo, es inevitable hablar de ambos, ya sea para distanciarlos o para acercarlos, pese a intentar focalizarse en uno. Pues nos parece que en las *Anmerkungen* no se reflejan cabalmente las posturas del filósofo inglés ni del alemán. Ya que, según nuestra propuesta, la célebre distinción amigo-enemigo schmittiana sí posee su base filosófica en el estado de naturaleza hobbesiano y, por otro lado, ninguno de estos dos pensadores argumenta desde lo moral.

Por último, quizá un párrafo poético de Schmitt (1994), escrito en prisión entre los años 1945 y 1946, resuma nuestra línea hermenéutica:

“En mi vecindad más próxima, cotidiana, se hallan otros dos, que han fundado el Derecho Internacional partiendo del Derecho político: Jean Bodin y Thomas Hobbes. Estos dos nombres de la época de las guerras civiles confesionales han llegado a ser para mí nombres de personas vivas y presentes, nombres de hermanos, con los cuales me he emparentado por encima de los siglos.”

El núcleo de la crítica en las *Anmerkungen*

El núcleo de la crítica efectuada por Strauss a Schmitt en las *Anmerkungen* se podría sintetizar en lo siguiente:

- Hobbes niega el estado de naturaleza, proponiendo su abandono para conformar una civilización pacífica donde impere el orden legal, lo cual le brinda el título de fundador del liberalismo.

- Schmitt afirma el estado de naturaleza hobbesiano mediante su distinción amigo-enemigo, lo cual lo ubica dentro de un proyecto belicista opuesto al liberal, pero en el mismo horizonte de sentido.

- Lo que ambos pensadores tiene en común es que presuponen y fundamentan la moral para pensar lo político: el primero lo hace desde una vida pacífica y de confort; y el segundo, desde una vida guerrera y de sacrificio.

- Schmitt marca el camino: abandonar el liberalismo, pero no lo logra; para lograrlo,

Strauss propone ir “más allá del liberalismo”, pero no desarrolla su propuesta en este texto.

Según Strauss (1932), los principios extraídos de la filosofía de Hobbes “deben conducir al ideal de la civilización, esto es, a la reivindicación de un modo de vida razonable común a toda la humanidad concebida como una sola ‘sociedad cooperativa de consumo y producción’”. En cambio, también según Strauss (1932), “una moral guerrera parece ser la última causa legítima para la afirmación que hace Schmitt de lo político, y la oposición entre la negación y la afirmación de lo político parece coincidir con la oposición entre el internacionalismo pacífico y el nacionalismo belicista”.

¿Qué suponen estos juicios tan escandalosos? Suponen que, en ambos casos, lo moral presupone a lo político. En el primero, si bien el “escándalo” no es tan grave si se contempla desde ciertas posturas, el filósofo de Malmesbury, como inaugurador del movimiento liberal, retrataría una condición natural humana no apta para poder llevar adelante una vida en común, con el objetivo de demostrarles a los hombres lo perjudicial que resulta la vida sin un poder común a todos y las ventajas de vivir en paz y obedientemente a un orden legal, a cambio de obediencia. En todo caso, la superioridad de Hobbes con respecto a la tradición liberal es que aquél mostró lo que ésta olvido. Los liberales subsiguientes partieron de una antropología no problemática y desde allí construyeron su propuesta, olvidando cómo son las relaciones entre los hombres cuando no existe un poder común a todos.

En cuanto al Schmitt de Strauss, el mundo forjado con los cimientos provistos por la filosofía de Hobbes le parece desprovisto de seriedad. Un mundo donde nadie discute sobre los fines, sino sobre los medios; donde impera el entretenimiento, el confort y los asuntos privados sobre cualquier preocupación común. Entonces, intolerante de esta moral, el belicista y conservador Schmitt propondría su distinción amigo-enemigo para combatir el liberalismo presente, con intenciones de imponer su moral guerrera sobre el pacifismo internacionalista.

Ahora, el problema se acrecienta en el caso de Schmitt, según Strauss, porque aquél “oculta” su moral y pretende que los conceptos de amigo y enemigo deban “tomarse aquí en su sentido concreto y existencial.” (Schmitt, 1979) Pues, como el mismo Schmitt (1979) afirma: “no estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica (*seinsmäßige Wirklichkeit*)”. Esta pretensión, entonces, de neutralidad o de mera descripción de la realidad política es en la que Strauss pone todo su énfasis en objetar y develar sus supuestos.

Pasemos ahora a reconstruir cómo Strauss demuestra que Schmitt oculta su moral. Los argumentos son los siguientes.

En primer lugar, encontramos una interpretación muy sutil –pero no por eso veraz– de ciertos pasajes del ensayo *Der Begriff* y de la conferencia pronunciada en Barcelona uno años antes, *Die Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierungen*, donde según Strauss se apreciaría luego de una lectura atenta las verdaderas intenciones del jurista. En los pasajes seleccionados del ensayo, Strauss remarca la ubicación en la frase escrita por Schmitt de la palabra “esparcimiento” –*Unterhaltung*–. Ésta se ubica en último lugar, al momento de enunciar una serie de ocupaciones humanas y con anterioridad al “etcétera” que dan fin a la enumeración. Del mismo modo, en otro pasaje también del ensayo remarca la palabra “muy interesante” dicha de manera irónica por el jurista. Schmitt allí desarrolla la idea de que un mundo donde triunfa el liberalismo sería un mundo de esparcimiento y por tal razón no sería para nada interesante. Ahora, ante esto Strauss (1932) comenta polémicamente que Schmitt: “afirma lo político porque en su condición de amenazado ve amenazada la seriedad de la vida humana. La afirmación de lo político finalmente no es otra cosa que la afirmación de lo moral.” Del mismo modo, pero ahora analizando la conferencia, Strauss (1932) sostiene que se arriba a la misma conclusión ya que para Schmitt la ley hacia la neutralización, originada por el liberalismo, es decir, aspirar a un terreno que “permita seguridad, evidencia, comprensión y paz”, no hace más que “renunciar por completo a la

cuestión de lo correcto para ocuparse únicamente de lo medios” Y esta “comprensión a cualquier precio sólo es posible en tanto comprensión a costa del sentido de la vida humana, ya que sólo es posible si el hombre renuncia a plantearse la cuestión de lo correcto; y si el hombre renuncia a plantearse esa cuestión, renuncia a ser hombre”. De esta manera, concluye Strauss: “en la seriedad de la cuestión de lo correcto, lo político [...] encuentra su justificación”.

Presentada así nuestra reconstrucción de los argumentos, se observa que Strauss pretende poner en evidencia los compromisos morales de Schmitt y, esto es lo más importante, demostrar que Schmitt queda preso de las mismas armas y estrategias ideológicas que combate. Pues lucha contra la moral liberal pero desde la moral guerrera y no, como ambiciona el jurista, desde lo político. De esta manera, Schmitt caería en la “trampa” liberal, no pudiendo así vencer a su contrincante. Por eso, sólo es posible superar el liberalismo en un horizonte más allá de éste, es decir, con otras armas conceptuales. Precisamente, eso fue lo que hizo Hobbes: en un mundo no liberal fundó el liberalismo, de allí su grandeza y su preeminencia sobre los demás. Por eso, lo que nos enseña la ingeniosa posición de Schmitt no es justamente lo que el jurista pretendió, a saber, superar al liberalismo, sino que el desafío de sentar nuevas bases filosóficas sólo es posible hacerlo desligándose de las categorías liberales del pensar, algo que Schmitt no habría podido lograr pese a sus grandes esfuerzos.

Nuestras objeciones a las *Anmerkungen*

Por nuestra parte, en primer lugar, no creemos que Hobbes niegue el estado de naturaleza, sino que lo afirma. Pues consideramos que el detallado retrato de tal perjudicial condición no tiene estrictamente una función metodológica, sino, y en consonancia con el jurista de Plettenberg, existencial y concreta. Es decir, tiene el objeto de poner ante los necios, cómodos y poco penetrantes ojos de los hombres socializados la permanente peligrosidad humana y la imposibilidad de desactivarla de manera absoluta con medios artificiales, es decir, con armas que provengan

de la voluntad humana. En segundo lugar, entonces, no creemos que Hobbes presuponga una moral pacifista y liberal, sino que el retrato del estado de naturaleza intenta captar y describir de manera moderna una ontología indispensable para pensar la política, es decir, una condición de posibilidad necesaria para que la política se abra paso. De esta manera, sostenemos que la filosofía del de Malmesbury no finca en lo moral –y menos aún en una moral pacifista- sino en lo político, o si se quiere, en lo metafísico. Del mismo modo, en cuanto a Schmitt, consideramos que, si bien el jurista afirma el estado de naturaleza, esta afirmación no es justificada en una moral belicista, sino en la distinción –política y no moral- amigo-enemigo. Por último, para que tal distinción no quede atrapada en los límites de lo moral, Schmitt (1979) considera que es existencial y concreta, que se trata, como ya hemos citado, de una “realidad óntica”, es decir, que está directamente involucrada o que finca sus fundamentos en la posibilidad real y siempre latente de la pérdida de la vida de un grupo de hombres por otro. Pero pasemos ahora a mostrar los argumentos que avalan nuestras tesis.

Nos parece que Hobbes se esmera mucho en proponer argumentos para dejar en claro la imposibilidad de sortear definitivamente el estado de naturaleza y, de esta manera, alertarnos de la posibilidad siempre presente de una amenaza real. Uno de ellos lo encontramos en el célebre capítulo XIII del *Leviathan*, donde luego de basar sus reflexiones en las pasiones de los hombres y concluir que el estado de naturaleza es un estado de guerra, le exige al lector o al ciudadano que explique por qué aún estando socializado y teniendo leyes que lo protejan si alguien lo perjudica sigue desconfiando de sus conciudadanos. Ya que si aquél no desconfiase de éstos, es decir, si no los viera como amenazas, ¿por qué cuando cabalga, lo hace armado?, ¿por qué echa llave a sus arcas? ¿Acaso con esta conducta no está desconfiando de los otros del mismo modo que lo hace Hobbes con sus palabras? Entonces, este sencillo pero sumamente profundo argumento nos está demostrando la coexistencia del estado político y del estado natural. El permanente temor de los hombres

frente a otros hombres es algo ineluctable, la seguridad absoluta o, si se quiere, “casi” absoluta no es un objetivo alcanzable en esta vida.

No nos desentendemos aquí de que en la distinción amigo-enemigo, Schmitt considera al enemigo público (*hostis*) y no al enemigo privado (*inimicus*). Del mismo modo, somos conscientes que en los pasajes recién mencionados del *Leviathan* se puede entender que Hobbes se está refiriendo a los enemigos privados, por lo cual la filiación entre estado de naturaleza hobbesiano y la distinción amigo-enemigo schmittiana presentaría problemas. Ahora, si bien es viable esa observación, la misma no deslinda ambas teorías. Y esto por dos razones. En primer lugar, en estos pasajes aludidos lo que hemos querido señalar es que Hobbes no niega, como sostiene Strauss, el estado de naturaleza sino que lo afirma demostrando, en todo caso, un aspecto de éste: la omnipresente peligrosidad del hombre aún en sociedad. En segundo lugar, es conveniente recordar que en dicho estado de naturaleza es posible hacer alianzas entre algunos hombres para vencer a otros, razón célebre, también dada en el capítulo XIII, por la cual éstos se equiparan en cuanto a las facultades del cuerpo. Del mismo modo, entonces, según el jurista (Schmitt, 1979) “enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo”. Pero, en caso que esta interpretación sea rechazada como una filiación posible entre ambas teorías, revisaremos también los pasajes del *Leviathan* sobre la necesidad del soberano de obligar a los súbditos a ir a la guerra, donde creemos que el concepto de enemigo público se presenta manifiestamente en la teoría de Hobbes.

Esta ontología política también está presente entre Estados, pues las relaciones interestatales se encuentran en estado natural, es decir, los Leviatanes desconfían permanentemente unos de otros. Y, nuevamente, si esto no fuera así invita (Hobbes, 1994) al lector a que le explique por qué “en toda época los reyes y las personas con autoridad soberana, preocupados por su

soberanía, están en permanente desconfianza mutua y en un estado y en una postura como lo están los gladiadores, apuntándose con sus armas y con los ojos fijos unos en otros”? Así, notamos cómo la posibilidad real de perder nuestras vidas se acrecienta fuera del Estado, donde podemos observar cómo la inseguridad y fragilidad de los órdenes humanos lejos de disiparse del mundo se presentan de manera manifiesta.

En relación a que los hombres deban ir a la guerra para defender la comunidad donde habitan en caso que ésta se encuentre amenazada, nos parece que Hobbes no es ambiguo y sí, en cambio, preciso al momento de referirse a este momento tan crucial en la vida de los hombres. No cabe duda que este aspecto desorienta al lector o al ciudadano, quien cansado por luchar diariamente por su propia existencia pretende encontrar en un Estado fundado sobre un acuerdo entre las partes, las cuales se comprometen a deponer su espada a cambio de obediencia a un poder común, que en algún momento se les obligue a volver a tomarla. Pero Hobbes aquí no es nada ambiguo, quizá la diferencia estriba en que la lucha ya no es de un hombre contra otro hombre, sino de un Estado contra un enemigo público identificado por el soberano. Ante todo, consultemos el texto (Hobbes, 1994) desde donde apoyaremos esta interpretación.

“Un hombre que está obligado en cuanto soldado a pelear contra el enemigo podría en algunos casos rechazar esa orden sin injusticia, por ejemplo, cuando propone a un soldado sustituto en su lugar, a pesar que el soberano tiene el derecho suficiente para castigarlo con la muerte. Y esto es posible porque en este caso aquel hombre no abandona los deberes que tiene para con la república. A su vez, esta excepción debe ser hecha por la naturaleza timorata de algunos y no solo de las mujeres, de quienes no se espera que afronten tal peligroso deber, sino también de ciertos hombres con coraje femenino. Porque cuando los ejércitos luchan, siempre se registran huidas de un lado y del otro. Pero, cuando quienes huyen lo hacen no por traición, sino por miedo, no se considera que lo haga injustamente, sino

deshonrosamente. Del mismo modo, evitar una batalla no es injusticia, sino cobardía.

Ahora, el que se alista voluntariamente como soldado o toma dinero previamente para hacerlo, carece de la excusa del carácter timorato, pues está obligado no sólo a no escapar de la batalla, sino a no hacerlo sin el permiso de su capitán.

Pero cuando la defensa de la república requiere en un momento la ayuda de todos aquellos que están en condiciones de luchar, quedan obligados a hacerlo, porque de otra forma la institución de una república, la cual se conforme por súbditos que no tengan el propósito o el coraje de preservarla, sería vana.”

Hemos segmentado el pasaje en tres partes para favorecer nuestro análisis. Desafortunadamente, Strauss sólo cita la primer parte y una gran franja de comentaristas no hace otra cosa más que seguirlo.

La primera parte es la que puede dar ocasión a una interpretación liberal o burguesa. Ya que el hombre puede rechazar sin injusticia la orden de ir a la guerra siempre y cuando proponga un sustituto o puede huir del combate en el caso que el temor se adueñe de él. Ambas cosas no son injustas, sino deshonrosas. Por lo tanto, razona el burgués, la falta se halla dentro de la esfera privada. Ámbito en el cual la intervención del Estado está vedada. De esta manera, se abre paso a que el adinerado burgués se desentienda de enviar a sus hijos a la guerra, pues puede pagar sustitutos, favoreciendo, al mismo tiempo, un mayor interés en la vida privada y un alejamiento de los devenires públicos. Pero esta lógica, si bien Hobbes la reconoce, de ningún modo la alienta, sino que la deplora (Hobbes, 1969) y, no solamente eso, sino que acusa a quienes la ejecutan – “los comerciantes”- como “enemigos mortales, ya que su única gloria es enriquecerse excesivamente gracias a saber comprar y vender”. Y, luego de esta descripción concluye que, debido a que la política es juzgada por ellos sólo desde el punto de vista económico y privado, cuando ese juicio ese negativo, sentencia Hobbes (Ibídem) de manera categórica, “son los primeros en alentar la rebelión”. Ahora, ¿por qué permite tal conducta burguesa si la deplora? Porque Hobbes es un

escritor de la modernidad, y no puede rechazar – como lo intentará hacer Strauss – la emancipación del sujeto y sus consecuencias. Retomaremos este último punto más adelante.

Volviendo al pasaje en cuestión, Hobbes, a su vez, condiciona tal licencia a aquel que no quiera pelear cuando el Estado esté amenazado de la siguiente manera: “a pesar que el soberano tiene el derecho suficiente de castigarlo con la muerte.” Y esto será posible, si no es el temor, y sí en cambio la traición, lo que lo impulsa a rechazar la orden de ir a la guerra o de huir del combate. Como sabemos el monopolio semántico de la interpretación de las acciones públicas de los hombres y de las leyes lo tiene legítimamente el soberano, por lo tanto determinar si quien no quiere ir a la guerra o quien huye de la batalla lo hace por traición o por temor, recae nuevamente en las manos del soberano. Por lo tanto, no es una cuestión estrictamente personal la de eludir tal compromiso extremo, sino compartida con el juicio del Estado.

Ahora, en lo referente al segundo segmento identificado por nosotros, no hay posibilidad de decisión individual para la huida por temor en el caso de un soldado o un mercenario. Estos deben afrontar el riesgo de la guerra, así lo han acordado, con la posibilidad siempre presente de perder su vida en la batalla. Nuevamente, encontramos que el Leviatán hobbesiano se debe encontrar gente dispuesta a arriesgar su vida por él cuando se perciben amenazas.

En cuanto a la última parte que hemos seleccionado, nos parece que borra las ambigüedades que pueden surgir en cuanto al abandono o no de la batalla. Pues dice que todos los que están en condiciones de luchar lo deben hacer, están obligados. Pero no solamente manifiesta eso, sino que un Leviatán que no tenga el coraje y el propósito por parte de sus súbditos de defenderlo, sería vano. De esta manera, sostenemos, contraponiendo la posición de Strauss y alineándonos con la posición de Schmitt que en la República hobbesiana es necesario que sus miembros estén dispuestos a dar la vida por ella. Esa posibilidad siempre estará latente debido a la problemática naturaleza humana la cual solamente se podrá extinguir de manera

absoluta cuando se extinga la naturaleza humana misma. Pero, ¿dónde irá esa agresividad natural? La respuesta se encuentra en la consideración que esboza Hobbes sobre un posible orden internacional. Dicho orden entre estados soberanos posibilita o un acuerdo entre esos leviatanes –en el mejor de los casos– o bien un conflicto armado –desafortunadamente, en la mayoría de los casos; conflicto que, debido a la soberanía y autonomía de quienes disputan, la única vía posible de cerrarlo consiste en el común acuerdo de las partes soberanas para generar un mutuo acuerdo de no agresión.

Para finalizar la cuestión sobre si la teoría de Hobbes demanda o no a los súbditos del Estado Leviatán para que vayan a la guerra, no está de más recordar el célebre frontispicio de su obra máxima. Allí observamos que el cuerpo de ese gran Leviatán que protege la ciudad está constituido de hombres, quienes son, según la aclaración en la “Introducción”, la “materia” y el “artífice” de aquel hombre. Estos hombres, entonces, que constituyen el cuerpo leviatánico, desmoronarían el cuerpo si huyen. Vemos así, cómo la célebre imagen de la portada y los argumentos centrales del texto se coordinan y se refuerzan mutuamente. Por otro lado, también sabemos que el *Leviathan* está dedicado al hermano de un amigo de Hobbes (1994, p. 490) fallecido en las guerras revolucionarias peleando a favor del rey, es decir, a favor del débil statu quo. Pero no sólo eso, ya que Sydney Godolphin es tomado como ejemplo de súbdito, pues puede reunir en su espíritu el “coraje para la guerra” y el “temor por las leyes”. Emparentado con esta motivación, *Der Begriff des Politischen* se dedica a la memoria de un amigo de Schmitt, August Schaez, caído en el asalto a Moncelul en 1917. Por todo esto, sostenemos que el Estado-leviatánico cumple con el requisito schmittiano (Schmitt, 1979): “una unidad política tiene que poder pedir en caso extremo el sacrificio de la propia vida.”

Antes de proponer los argumentos por los cuales Schmitt no sería un belicista, preferimos dejar en claro la interpretación que hemos presentado sobre Hobbes. Según nuestros argumentos, tras el o debajo del frágil orden humano se presenta el estado natural, la

amenaza de un hombre frente a otro hombre o de un grupo de hombres frente a otros grupo de hombres. Esta condición problemática es existencial, es decir, se presenta permanentemente cada vez que surja el interés de proponer un orden político. Hobbes jamás cree que tal condición es extingible en un futuro cercano, por ejemplo, mediante la tecnificación extrema de un Estado (liberalismo), ahora tampoco está interesado en alentarla (belicismo). El verdadero interés del de Malmesbury es comprenderla para poder así instalar un orden humano lo más perdurable posible. Por eso, sólo hay política por esta condición natural que se presenta en las relaciones humanas. De esta manera, no creemos que en la posición filosófica política de Hobbes se presuponga la moral para pensar la política.

En cuanto a que en la teoría de Schmitt se apreciaría la misma estrategia argumentativa que en Hobbes, pero oculta y proponiendo una moral belicista, demostraremos que el jurista argumenta ferviente y exitosamente para no quedar inmerso en esa dinámica liberal. Notaremos también que el espíritu de la argumentación y las motivaciones schmittianas se emparenta con las hobbesianas. Así, en primer lugar, sabemos que la “esencia de lo político” estriba en la distinción amigo y enemigo, y que esta distinción (Schmitt, 1979) “no es belicista o militarista, ni imperialista ni pacifista”. Por otro lado, “no estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica”. (Schmitt, 1979) A su vez, Schmitt diferencia entre enemigo privado (*inimicus*) y enemigo público (*hostis*), para aclarar que en lo político es el *hostis* el que juega el rol de enemigo. Es decir, no es una lucha entre privados, sino entre grupos de hombres. El antagonismo entre grupos de hombres se presenta permanentemente y sigue vigente por ejemplo en el lenguaje. Ya que “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto □...□ y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación.” (Schmitt, 1979) Por eso, lo político está en una conducta determinada por la posibilidad real del conflicto, el cual es inherente al momento de

proponer un orden para desarrollar un proyecto de vida. Pero, nos advierte Schmitt (1979, p. 33), ante una apresurada interpretación belicista de su propuesta, que no hay que entender “que la existencia política no sea sino guerra sangrienta, y que cada acción política sea una acción militar de lucha, como si cada pueblo se viese constante e ininterrumpidamente enfrentado, respecto de los demás, con la alternativa de ser amigo o enemigo; y mucho menos aún que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra.”

De esta manera, nos parece que el jurista de Plettenberg tuvo la capacidad –como la tuvo Hobbes– de recorrer el frágil velo del orden político que se posa en cada situación y observar cuáles son los resortes que lo sostienen. No se trata, entonces, (Schmitt, 1979) de “ir a la guerra”, sino de comprender “por qué se va la guerra” y, dado esto último, estipular cómo mantener lo máximo posible un orden político sin entrar en conflictos armados. Esta aprehensión de lo político excede lo moral. Pues, es poco viable negar que grupos de hombres luchen por proponer su proyecto de vida y que en esa realización se encontrarán con otro grupo que no esté de acuerdo. La posibilidad de conflicto es, entonces, permanente, real, existencial y concreta. Ahora por qué se lucha, bajo qué ideología se enfrentan los grupos, cuál es el botín que se llevará el ganador de la disputa es algo que aquí es totalmente secundario. Podrán ser los belicista contra los liberales o los cristianos contra los árabes, lo importante es que en la guerra “está dada previamente la decisión política sobre quién es el enemigo.” (Schmitt, 1979) La posibilidad real de perder la vida en manos de otro mientras se viva en este mundo es algo no tan sencillo de refutar. Y es esta posibilidad la que ordena nuestra manera de hacer política para poder, así, intentar evitarla. Ahora, la manera más conveniente de anticipar o encuadrar la guerra para una resolución lo menos perjudicial posible es comprenderla. Pues la guerra “constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política”. (Ibídem)

Dicho esto, nos parece que la siguiente afirmación de Strauss (1932) no refleja las enseñanzas de Schmitt: “Quien afirma lo político como tal respeta a todos aquellos que quieren luchar; es tan tolerante como los liberales, sólo que con la intención opuesta: mientras que el liberal respeta y tolera todas las convicciones “honestas” sólo a condición de que reconozcan como sacrosantos el orden legal y la paz, el que afirma lo político como tal respeta y tolera todas las convicciones “serias”, es decir, todas las decisiones orientadas hacia la posibilidad real de la guerra.” Pero esto no es así, pues a “quien afirma lo político” –para nosotros, Hobbes o Strauss– no le interesa “respetar” a todos los belicistas, sino comprender el fenómeno político que estriba en la guerra debido a la dinámica propia en la búsqueda de ciertos órdenes por grupos humanos para poder llevar adelante su proyecto de vida.

En todo caso, en el belicismo se presenta desnudo el conflicto, por lo cual es posible identificar claramente el amigo y el enemigo. Pero, esa conducta guerrera no es, de ningún modo, resultado de una buena comprensión de lo político. Pues tal comprensión –como lo hemos visto– no implica en absoluto desear ir a la guerra, sino asumir los frágiles cimientos del orden presente y la posibilidad permanente del conflicto. Sólo así es posible evitarlo. En cambio, el belicismo rechaza la comprensión al asumir un ideal moral guerrero.

Por otro lado, la distinción política amigo-enemigo, que excede el encuadre moral, también está presente, aunque solapadamente, en la postura liberal. Pues los liberales, según estas líneas de Strauss, toleran ciertas convicciones (o sea, considera amigos a quienes la sostienen) y no respeta a otros (o sea, los considera enemigos). Así, pese a que el liberalismo, se muestre pacifista y civilizatorio en su base también está la posibilidad real de que ciertos hombres puedan perder la vida en manos de otros. El problema en el liberalismo es mayor porque oculta u olvida esa base y, debido a esto, no proporciona una debida comprensión del fenómeno político. Al no comprender adecuadamente el fenómeno político las posibilidades de guerra aumentan

como los mecanismo para detenerla una vez librada. De esta manera, se podría decir que, en todo caso, el liberalismo es tan belicista como el propio belicismo, pues ambos rechazan la comprensión de lo político.

Por último, ante la frase de Strauss sobre que “la afirmación de lo político tiene como consecuencia la descripción no polémica de lo político”, que intenta identificar nuevamente una contradicción interna en el planteamiento schmittiano, nos parece que la descripción de lo político es polémica, pero no por eso moral. Si bien la intención de Schmitt es captar la esencia de lo político, la polémica se presenta con quien rechace esa aprehensión o la niegue. En todo caso, la descripción de Schmitt es altamente polémica, pues se levanta a la manera imperante de pensar la política, a saber, la liberal o, a su versión opuesta, el belicismo. Ambas posturas inmanentistas se han desarrollado en la modernidad no atendiendo a la comprensión de lo político y permitiendo que poderes indirectos colonicen el Estado. La polémica, entonces, está y sigue estando más que presente en nuestros días, lo cual no reduce la distinción amigo-enemigo o el estado de naturaleza hobbesiano a mera moral relativa.

Observación final y síntesis

Dedicaremos una líneas finales a este trabajo con el objeto de explicitar la clave de lectura que propone Strauss para interpretar al liberalismo y a la modernidad desde este escrito juvenil, lo cual nos permitirá marcar la diferencia de nuestra clave de lectura, fundada en las consideraciones de Hobbes y Schmitt. Esto último nos obligará, además, a realizar una síntesis de lo argumentado a lo largo del trabajo.

Para Strauss, modernidad y liberalismo son equiparables. Pues ambos consisten, principalmente, en la emancipación del sujeto de Dios, la irrupción del yo frente a la comunidad o la primacía de los derechos individuales frente a la ley. A su vez, nuestro autor observa que los filósofos modernos sólo han favorecido tales nociones con sus teorías –algunos más, V.g, Locke, Spinoza, otros menos, Hobbes, Hegel– pero en definitiva las diferencias que existen entre ellos son nimias si se aprecia el proyecto general del que forman

parte. De esta forma, utilizar los mismos instrumentos teóricos que forjaron semejantes cabezas filosóficas, es quedar preso de la visión que se quiere criticar. De allí que Schmitt no pueda superar tal visión. Es decir, nunca se podrá poner freno o proponer algo distinto a la modernidad/liberalismo, con los mismos elementos modernos/liberales. Se podrá delimitar ciertos aspectos o direccionar el proyecto hacia donde más convenga al pensador de turno, pero de ningún modo se podrá solucionar el drama nihilista y subjetivista de fondo que provocan los fundamentos de tal doctrina. Por eso, Strauss rechaza la búsqueda de fundamento o filiación que Schmitt procura encontrar en Hobbes con ánimos de superar el liberalismo, aunque el joven filósofo haya marcado una diferencia conceptual –la cual nosotros nos hemos esforzado en rechazar– entre el autor de *Der Begriff des Politischen* y el autor del *Leviathan*, Schmitt habría quedado preso, de todos modos, de la constelación conceptual liberal y habría utilizado sus nociones como autonomía, cultura, naturaleza o civilización que son propias de tal doctrina para su propias posiciones. En palabras de aquél (Strauss, 1932): “La crítica al liberalismo introducida por Schmitt sólo podrá consumarse si se logra conquistar un horizonte más allá del liberalismo. En un horizonte semejante, Hobbes sentó las bases del liberalismo. Por lo tanto, una crítica radical al liberalismo sólo es posible sobre la base de una comprensión adecuada de Hobbes.” Tal “comprensión adecuada” consistiría en demostrar que Hobbes es el fundador del liberalismo en un mundo no liberal, algo que Strauss creyó haber logrado en sus célebres libros posteriores dedicados intensamente y con rigor filológico sobre el filósofo de Malmesbury. Ahora, una vez hecho eso, comenzó una relectura de los pensadores antiguos y medievales para evaluar la posibilidad de establecer así una clave constructiva para un nuevo orden político desde una posición que este “más allá del liberalismo”, es decir, no contaminada por sus conceptos, del mismo modo que el liberalismo de Hobbes se habría forjado sin ser contaminado por conceptos pre-modernos.

Por nuestra parte, nosotros no subscribimos a esa equiparación. Si bien

consideramos que el período moderno consiste en una gran etapa histórica de emancipación del sujeto, no creemos que todos los modernos sean liberales, es decir, que alienten unilateralmente ese proceso emancipatorio hasta el extremo nihilista o existencialista. En particular, no nos parece que Hobbes aliente la libertad individual a toda costa, sino que intente enmarcarla, luego de una debida y profunda comprensión, dentro de una normatividad que no la “hiera”, pero que tampoco la deje adueñarse del espacio público. Si tales extremos indeseados son los que imperan en nuestros contextos culturales actuales, habría que, en todo caso, reconsultar cuál fue el cuerpo doctrinario que se desplegó históricamente a lo largo de los últimos siglos, el cual creemos no ha sido, de ningún modo, el hobbesiano.

Así, nos parece que la modernidad consiste, principalmente, en cierto reconocimiento de la emancipación del sujeto de ataduras mundanas, de una nueva visión de lo natural o de la naturaleza, de una adaptación de doctrinas iusnaturalistas y contractualistas como elementos teóricos para consolidar un orden político artificial y de una confianza en las facultades humanas para desempeñarse y solucionar problemas en este mundo, pero no es equiparable a ninguna de sus doctrinas que conviven dentro de ella. De todas maneras, es válido proponer que la doctrina liberal sienta sus bases solamente allí y despliega sus tesis hasta el extremo, pero no es el caso de Hobbes, a quien consideramos como moderno pero no como liberal.

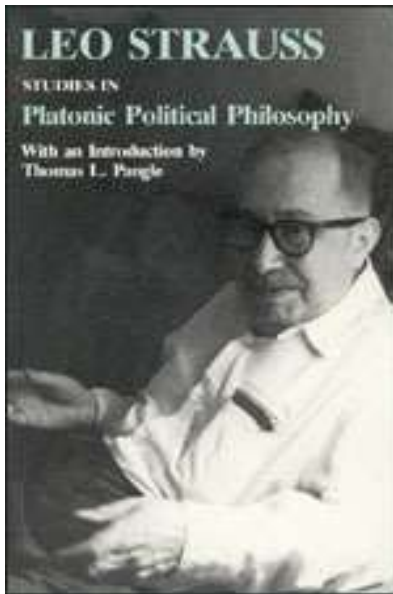
Hobbes es moderno porque reconoce aquellas características que hemos mencionado, pero no es liberal por haber encauzado tal emancipación. Tal redireccionamiento y comprensión adecuada del fenómeno moderno que estriba, principalmente, en lo siguiente: la condición natural de los hombres, considerada como un estado de guerra, no es un recurso estrictamente metodológico, sino una condición existencial y concreta del ser humano inextirpable mediante mecanismos mundanos, por lo cual la política es el fenómeno por excelencia de los hombres ya que es la única manera de poder proponer una vía pacífica de convivencia ante tal condición, siempre y

cuando se comprenda el fenómeno político. Así, Schmitt habría reconocido esa grandeza y habría reelaborado –y, desde luego, agregado consideraciones propias– tal tesis mediante la distinción amigo-enemigo para proponer una salida posible a los efectos perjudiciales de un inmanentismo extremo que se presentan desembozadamente, luego de la Gran Guerra, en las diversas posiciones filosóficas-políticas modernas.

En definitiva, la intención de Hobbes queda reflejada en la “Epístola Dedicatoria” a Godolphin en el *Leviathan*, donde apreciamos que intentará evitar que sus escritos caigan o dentro de una posición autoritaria o dentro de una posición individualista. En esta búsqueda de equilibrio nos parece que estriba la ambición hobbesiana y podríamos decir schmittiana. De allí, que nos atrevemos a hablar de un paradigma o sistema dentro de la modernidad que identificamos como leviatánico, el cual sin rechazar la emancipación del sujeto le da una

comprensión y encauce adecuado para que tal inédita conquista humana pueda, en rigor, disfrutar plenamente de su condición. Y por eso, la presencia de Dios en el mundo debe ser aún más fuerte que en épocas pre-modernas, pues sólo puede ser esa figura la única que supera el status ontológico del sujeto moderno, es decir, la única que puede ponerle coto real a sus caprichos y necesidades. De otra manera, el inmanentismo liberal, comunista o belicista, sin capacidad propia de autorregulación y, del mismo modo, sin capacidad propia para solucionar los problemas emanados, aunque no queridos, desde sus propias propuestas, irrumpirán con pretensiones absolutas para imponerse y adueñarse de la realidad política, desconociendo la sabia frase: *plena securitas in hac vita non expectanda*.

© RiHumSo - Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales. Año 1- Número 1 – V3



Leo Strauss y los autores modernos

En *Leo Strauss: el arte de leer* (2005) Claudia Hilb se propone brindar al lector ciertas claves hermenéuticas para comprender la forma en que Leo Strauss interpreta a los autores modernos. La dificultad de dicha tarea radica en la especificidad de la escritura straussiana: Strauss, como sostiene Hilb, escribe como lee, esto es, esotéricamente. El libro presenta una serie de herramientas que permitirán abrir a la comprensión la interpretación straussiana de los autores modernos, tratando de evitar caer en las sucesivas trampas que Strauss tiende al lector despistado. En cada uno de los capítulos dedicados a Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza, Claudia Hilb encontrará un hilo desde el cual desanudar la forma en que Leo Strauss los comprende. Veamos entonces qué recorrido realiza con dicho objetivo y de qué manera es concretado.

MATÍAS SIRCZUK

Podríamos formular la clave de la lectura del Maquiavelo de Strauss sugerida por Hilb orientándola por las siguientes preguntas: ¿Por qué razones cree Strauss que Maquiavelo se aleja de la tradición? ¿En qué medida Maquiavelo rompe con ella y en qué medida es su heredero? ¿Qué significa el plano maquiaveliano a partir del cual la filosofía política moderna va a orientar su pensamiento?

Hilb sostiene que Strauss presenta a Maquiavelo de formas aparentemente contradictorias: como maestro del mal y como filósofo, como revolucionario y como alguien que no dice nada que los clásicos no hubieran dicho ya. A lo largo del capítulo dedicado al florentino la autora irá deconstruyendo y reconstruyendo las aparentes paradojas para devolvernos una imagen completa de quien fuera, a ojos de Strauss, el fundador de la modernidad. Tratemos de ver cómo realiza esta operación.

Maquiavelo destruyó las condiciones de posibilidad de la vida filosófica: al decir en voz alta y en primera persona lo que los clásicos decían por boca de personajes detestables olvidó la relación que para la filosofía clásica existía entre moderación (prudencia) y conocimiento (sabiduría). La importancia de esta relación reside, para Strauss, en la certeza de que ciertas verdades son dinamita para la

ciudad y que el trabajo de una filosofía política responsable es el de diluir esas verdades en pos de la estabilidad de la ciudad y en pos, fundamentalmente, de la forma más alta de vida, la vida contemplativa.

Maquiavelo es entonces, en la lectura de Strauss, quien prepara el camino para la destrucción de la filosofía, y es el filósofo que mediante su enseñanza emancipa al pensamiento de los límites dados por la religión y por la filosofía política clásica, dando inicio, mediante esta operación, a la modernidad. Hilb rastrea la manera en que Strauss, en *Thoughts on Machiavelli*, se remonta desde la opinión común (Maquiavelo es un blasfemo) hacia el conocimiento de que su enseñanza es, en tanto que mina las certezas morales y religiosas sobre las que estaba asentada la ciudad, la que habilita la destrucción de la filosofía tal como era entendida por los clásicos. Maquiavelo es un blasfemo no porque lo que dice sea falso o inmoral sino porque al decirlo destruye la relación entre conocimiento y prudencia.

Al exponer en voz alta el carácter problemático de la ley, Maquiavelo olvida la tensión básica que, para el pensamiento político clásico leído por Strauss, existe entre verdad y opinión o entre la filosofía y la polis. Su pretensión es la de alguien que, heredero del cristianismo, intenta superar la tensión entre la

filosofía y la fe subordinando la segunda a la primera. Pero para Strauss nadie puede ser a la vez un filósofo y un teólogo y menos aún un tercero que supere a ambos: “La moralidad – la justicia- no es autosuficiente; la tradición bíblica y la clásica coinciden tanto en la importancia de la moralidad como en su insuficiencia, en su ausencia de fundamento propio” (55). Sin embargo dicho acuerdo, sostiene Hilb, no debe oscurecer que para Strauss la confrontación entre la respuesta filosófica y la respuesta religiosa a la insuficiencia de la moralidad son la fuente de vitalidad del pensamiento de occidente, vitalidad sostenida en la imposibilidad de la razón de refutar a la fe y en la imposibilidad de la fe de hacer lo propio con la razón. La lectura de Strauss de Maquiavelo en particular, y de los modernos en general, tal como es restituida por Hilb, está orientada por la afirmación de dicha imposibilidad.

El suplemento a la moral ya no está dado, desde Maquiavelo, ni por la obediencia a la ley divina ni por el amor a la sabiduría sino que se revela, abiertamente, el carácter infundado de la moral, esto es, el carácter infundado de la ley. Pero los supuestos en los que asentar la obediencia son ahora mucho mayores: Strauss parte de la comprensión de que para el pensamiento clásico la ciudad perfecta es imposible, porque es contraria a la naturaleza, pero que esta imposibilidad debe ser ocultada a los ojos del vulgo. El pensamiento político moderno, asentando la estabilidad de la ciudad en las pasiones y no en la orientación a la perfección, exige mucho más de los hombres que el pensamiento político clásico.

“Sobre el continente abierto por Maquiavelo, sostiene Strauss, sobre el abismo abierto por su ruptura con la filosofía política clásica y la teología, Hobbes se propone fundar una nueva filosofía política” (114). El primer capítulo del libro es el que funda las bases para comprender la forma en que Strauss va a leer a todos y cada uno de los otros autores de la primera ola de la modernidad. Si las claves de lectura de Maquiavelo pretendían dar cuenta de las aparentes paradojas del pensador florentino, las claves de lectura del capítulo sobre Hobbes van a estar doblemente determinadas:

1) Por un lado Hobbes representa, para Strauss, la posibilidad de reabrir el caso que confronta a los antiguos con los modernos: la lectura que realiza Strauss sobre Hobbes le permite sostener el carácter a la vez dogmático y mal fundado de su “actitud moral originaria”. Esto lleva a Hilb a recomponer la visión que tiene el Hobbes de Strauss de los clásicos y la forma en que el mismo Strauss lee a la tradición.

2) Por el otro lado, la distancia que separa a Hobbes de la filosofía política clásica está relacionada también con lo que Strauss denomina la necesidad y posibilidad de la filosofía política. Mientras que la tradición clásica comprendía que la filosofía política, la política filosófica y la escritura esotérica eran tres maneras de hacer frente a una misma necesidad (la del ocultamiento de ciertas verdades para el sostenimiento de la ciudad y, fundamentalmente para la supervivencia de la filosofía), Hobbes va a comprender, sobre el plano del realismo maquiaveliano, que el lugar de la filosofía política es el de resolver el problema del orden adecuado. “La comprensión hobbesiana de la filosofía política –de su necesidad y su posibilidad- implica una transformación profunda de su finalidad: ésta es llamada ahora a resolver el problema de la condición humana en la tierra, a resolver el problema de la actualización del orden social justo. En la óptica clásica, la imposibilidad del orden justo está en última instancia ligada indisolublemente a la imposible realización del bien: la cesación de males es imposible”.

En función de estos dos ejes, Hilb reconstruye la forma en la que Leo Strauss reconduce sobre el mismo Hobbes las críticas que éste le hiciera a la tradición clásica: la filosofía política hobbesiana, anclada en la igualdad natural de todos los hombres, constituye una fuente de desorden y anarquía. La reapertura del caso que confronta a los antiguos con los modernos se muestra, entonces, como una necesidad.

Situado allí, Strauss se propone confrontar las concepciones controvertidas (antigua y moderna) de la naturaleza y los fines del hombre. A lo largo del capítulo Hilb va a ir develando la forma en la que Strauss sostiene el

carácter infundado y dogmático de la concepción hobbesiana del hombre y de la naturaleza. Este dogmatismo está sostenido no sobre la ciencia moderna, sino más bien sobre una actitud moral específica que suplanta al tipo de hombre autoritativo clásico (el hombre virtuoso) por el tipo de hombre autoritativo hobbesiano (“el pobre diablo desnudo y tembloroso”). El derecho natural no está fundado en la mecánica de las pasiones sino en una distinción moral entre ellas: la pasión del miedo como pasión justa frente a la vanidad está, para Strauss, “escandalosamente mal fundada”.

Junto a esto, Hobbes va a dar por cierto aporriadamente la comprensión no-teleológica del mundo instaurada por Maquiavelo: la negación de lo bueno por naturaleza y la consecuente negación de un *summum bonum* lo conducirá a comprender la relación del hombre con la naturaleza de manera radicalmente diferente a como lo comprendían los clásicos: la naturaleza, sobre el plano del realismo maquiaveliano, se presenta ahora como hostil frente al hombre. Pero a diferencia de Maquiavelo, que había mostrado la necesidad y negado la posibilidad del suplemento moral de la moralidad, Hobbes pretende establecer la moralidad sobre la pasión del miedo: “En ausencia de un Dios capaz de castigar la desobediencia a la ley por parte del hombre orgulloso, Hobbes, desprovisto de una fuente trascendente de la ley y del castigo, buscará asentar la ley en el conocimiento del miedo y no el miedo en el conocimiento de la ley”. Así, la filosofía política de Hobbes se presenta como mucho más exigente, a ojos de Strauss, que la filosofía política clásica. Pretender establecer la estabilidad del orden en la ilustración por el miedo (en lugar de establecerla en la moral de la obediencia de la religión o en la afirmación de la virtud clásica) supone, necesariamente, que las condiciones de esa estabilidad sean mucho más precarias.

El capítulo sobre la interpretación straussiana de Locke se estructura fundamentalmente bajo dos ejes: en el primer eje, Hilb rastreará la lectura que Strauss realiza de la ley natural en Locke quien, en la senda del aristotelismo islámico, comprendió a la ley

natural de una manera ciertamente distinta a la de la tradición teológica. Una vez establecido el, para Strauss, carácter problemático de la ley natural lockeana, Hilb encarará el segundo eje bajo el que se estructura este capítulo: la autora intentará develar el sorprendente resultado al que llega Strauss en su lectura de Locke; esto es, va a tratar de dar cuenta en qué sentido y de qué manera se puede decir que Locke es el heredero de Maquiavelo.

Situado sobre el plano maquiaveliano de ausencia de suplementación extramoral de la moral, Strauss va a leer en Locke a un pensador que intenta sostener el régimen político no sobre las virtudes clásicas sino sobre las pasiones primeras, en particular, sobre el deseo de riquezas. Con este objetivo, Locke elimina las trabas morales al deseo de acumulación de los hombres, vinculándolo con el bien común: “al asentar la estabilidad del orden sobre la pasión primordial de la acumulación, Locke lleva a su expresión a la vez más acabada y más moderada el proyecto de Maquiavelo: el economismo es la forma madura del maquiavelismo. Aquello que los hombres - todos los hombres- quieren en primer lugar son vituallas, no reconocimiento ni fusiles. El deseo de autopreservación es el grado cero de su hedonismo natural, que conduce al hombre a buscar permanentemente nuevos bienes”.

Locke, frente al conocimiento de la ausencia de suplemento de la moral, no aclama abiertamente la fundación inmoral de la moral sino que establece un derecho natural convencional a la manera de los averroístas (éstos reconocen que el derecho natural o la ley natural consiste en reglas generales pero no universales de justicia); pero necesariamente en el plano maquiaveliano, Locke no establece una jerarquía entre las formas de vida al estilo clásico (teleológico) sino más bien, asentado en la pasión fundamental (la autopreservación), vincula la felicidad pública con la abundancia y la abundancia con la huida de la escasez (escasez que se piensa como el *summum malum*). La mejor ciudad, entonces, no será aquella asentada sobre la ley natural convencional sino sobre la supremacía de aquellos hombres que más contribuyen a su felicidad. Es aquí, sostiene Hilb, donde se

encuentra a la vez la cercanía y la enorme distancia del pensamiento de Locke respecto del pensamiento clásico como es leído por Strauss: si bien el mejor hombre se encuentra por encima de la norma moral convencional, los que más contribuyen a la felicidad de la ciudad son aquellos que se ocupan de favorecer la abundancia y no los que se ocupan de favorecer la sabiduría. Locke, como heredero de Maquiavelo, asienta la fundación de la ciudad sobre las pasiones más bajas (en este caso el deseo de riquezas) en vez de asentarla sobre la virtud en sentido clásico.

El capítulo dedicado a la interpretación straussiana de Spinoza va a estar estructurado de manera distinta a los otros tres: la lectura de Spinoza va a ser la ocasión que utilizará Hilb para reconstruir el recorrido intelectual de Strauss, recorrido que lo llevó, en la senda de Maimónides, a convertirse en el lector esotérico de los autores modernos. Al final del capítulo, la lectura de la interpretación straussiana de Spinoza le permitirá a la autora contraponer la respuesta que Spinoza (tal como lo lee Strauss) y Strauss mismo dan a la relación entre razón y revelación.

Recordemos en primer lugar que la vitalidad del pensamiento occidental reside, para Strauss, en la imposibilidad de la filosofía de refutar a la teología y en la imposibilidad de la teología de refutar a la filosofía. Claudia Hilb reconstruye el recorrido, que empezando con Spinoza, llevó a Strauss a pensar y tratar de comprender la posibilidad o no de solucionar el problema judío y a contraponer las opciones del pensamiento y políticas modernas frente a las opciones brindadas por la ortodoxia. Dicho recorrido intelectual es el que le permitió restituir o volver a problematizar la premisa según la cual la ortodoxia había sido refutada por Spinoza, o para decirlo en otros términos, la premisa según la cual la razón había refutado a la revelación. La reexaminación de dicha premisa es la que habilita, a ojos del Strauss lector de Spinoza, la puesta en cuestión de la solución moderna a la crítica de la religión.

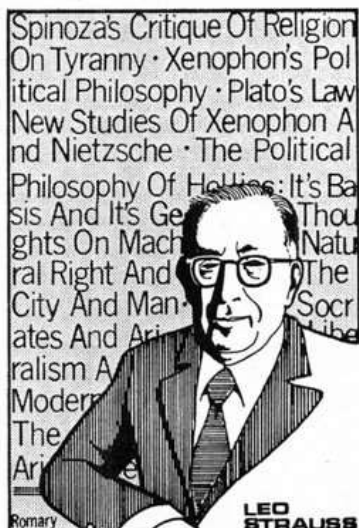
Este recorrido lleva a Hilb a encontrar las claves con las que el Strauss maduro va a leer a Spinoza, en la radicalización que realiza de su

interpretación de Maimónides: “su perspectiva es ahora la de un filósofo que en la senda de Maimónides y Al-Farabi, se ha reencontrado con la comprensión clásica –platónica– de la filosofía. Si en 1928 el “caso” que impulsaba a Strauss a dirigirse a Spinoza era el que oponía a la Ilustración moderna y la ortodoxia, el “caso” que confronta a Strauss con Spinoza a partir de los años cuarenta es el que opone a la filosofía moderna con la filosofía clásica, el que las opone, incluso, en su consideración de la ortodoxia”.

Spinoza responde afirmativamente a la pregunta sobre la posibilidad de la filosofía de dar cuenta de manera adecuada del todo; aquí radica, para Strauss, el núcleo moderno del pensamiento spinoziano. Strauss va a sostener, frente a las pretensiones de la filosofía moderna de refutar a la teología, la imposibilidad de la filosofía de refutar a la religión (esto es, la imposibilidad de la filosofía de dar cuenta de manera adecuada del todo, nos llevaría a matizar la idea de que la virtud en sentido clásico es algo distinto al deseo o, en todo caso, a un tipo específico de deseo: el deseo de conocimiento del todo). Pero por otro lado, educado en la prudencia de los antiguos, va a diluir dicha comprensión en los pliegues de su escritura esotérica.

Como hemos tratado de reconstruir en esta reseña, Hilb se propone dar algunas claves para comprender la lectura que Strauss realiza de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza, lectura que, descentrada de los presupuestos modernos, permite interrogar a los autores de manera novedosa y teóricamente fructífera. Para finalizar digamos simplemente que el libro nos invita a ingresar en el universo straussiano dotados de una serie de herramientas conceptuales muy preciadas a la hora de leer a un autor que, controvertido al fin, se encuentra entre los grandes pensadores políticos del siglo XX. Y nos recuerda también que la práctica intelectual es, primera y principalmente, una práctica de la lectura.

© Astrolabio. Revista internacional de filosofía. Año 2006. Núm. 2.



Leo Strauss y la redención clásica del mundo moderno

Al lector hispanoamericano puede resultarle llamativo el hecho de que en los últimos diez o doce años, distintas casas editoriales de España y Argentina hayan emprendido la tarea de lanzar ediciones de trabajos de Leo Strauss que no estaban disponibles en castellano o se encontraban largamente descatalogados. Sin embargo, este reverdecir del interés en la teoría straussiana resulta menos sorprendente al tener en cuenta las controversias sobre las inclinaciones políticas del profesor Strauss y su supuesta responsabilidad post-mortem en las intervenciones militares de Estados Unidos en el mundo.

SERGIO DANIL MORRESI

En efecto, en los últimos años, Leo Strauss ha sido acusado de ser el principal ideólogo de la nueva derecha. El verbo “acusar” no es exagerado, pues diferentes ensayos académicos y periodísticos se ocuparon de señalar que Strauss no solo sería responsable de una renovación del pensamiento conservador (algo comúnmente aceptado tanto por críticos como por discípulos de Strauss), sino también un demiurgo del nuevo imperialismo estadounidense. Como respuesta a semejantes cargos, varios seguidores de Strauss reaccionaron ofreciendo argumentos que intentaban mostrar a su mentor como un académico alejado de las política contemporánea y, por lo tanto, ajeno a cualquier compromiso con los derroteros seguidos por la derecha norteamericana.

El objetivo de este trabajo es, justamente, repasar brevemente la polémica sobre el “derechismo” straussiano y ofrecer un balance medurado sobre ella. Concretamente, se intenta argumentar que, aun cuando ciertas visiones que buscan mostrar la paternidad straussiana del neoconservadurismo puedan estar erradas, hay elementos profundamente antidemocráticos en su perspectiva. Estos elementos no están relacionados necesariamente con una perspectiva “posmoderna”, “machista” o “imperialista” de la sociedad contemporánea, como han señalado algunos críticos, sino que se encuadran en un

entramado muy rico y complejo, vinculado con lo que podríamos llamar una redención del mundo moderno a través de la filosofía clásica. Esta redención, se tratará de mostrar, es elitista no porque sea exclusiva de unos pocos, sino porque solo unos pocos pueden llevarla adelante. En este sentido, se acuerda aquí parcialmente con algunos intérpretes que sostienen que Strauss presenta una “defensa calificada de la democracia”, siempre y cuando no se entienda a la democracia en el sentido clásico, sino en su acepción moderna, vinculada a la competencia entre élites dirigentes.

Hail, Strauss!

Durante décadas, Leo Strauss, un judío alemán que había nacido en 1899 y que había emigrado en 1932 a Francia y en 1937 a Estados Unidos, fue apenas notable en el mundo académico. A pesar de haberse desempeñado en prestigiosas universidades, de haber publicado importantes obras de filosofía política que eran cita obligada y de ser contribuidor habitual de los periódicos científicos más importantes en lengua inglesa, al momento de su deceso en 1973, Strauss distaba de ser una figura central. Sus trabajos, siempre controvertidos, no siempre habían sido bien recibidos por sus colegas y, para colmo, varios de ellos lo veían como un académico poco riguroso y creían que su forma de trabajo era arcaica y poco productiva. Sin embargo, todo ello no impidió que Strauss fuera tomado como

un interlocutor válido y valioso no solo por su núcleo de discípulos, sino también por intelectuales que gozaban de enorme reputación internacional como Alexandre Kojève y Hans-Georg Gadamer.

El nombre y las ideas de Leo Strauss solo comenzaron a popularizarse, tanto en el mundo académico como fuera de él, a partir de un libro *The Closing of the American Mind* publicado a fines de los años ochenta por uno de sus discípulos, Allan David Bloom. El libro de Bloom (1987), un tratado sobre la decadencia del sistema educativo norteamericano y sus efectos en la vida cívica, fue saludado laudatoriamente por la crítica y se convirtió en un auténtico best-seller. En realidad, Leo Strauss apenas es mencionado en el texto, pero su visión sobre la política está presente en cada página, algo que percibieron y señalaron enseguida muchos de los reseñistas. Sin embargo, este tardío reconocimiento brindado a Strauss resultó ser un fruto amargo, pues inauguró una andanada de trabajos muy críticos contra Strauss y los straussianos.

En 1988, en un artículo que buscaba describir el estado de los estudios sobre la política en el mundo angloparlante, Gabriel Almond (1988), en ese momento uno de los politólogos más reconocidos en Estados Unidos, dedicó varios párrafos a ironizar sobre la producción de los seguidores de Strauss. Para Almond, los straussianos no hacían teoría política, sino que erigían un ghetto a fuerza de emplear una retórica críptica y abusar del método autorreferencial. Ese mismo año apareció también un libro muy crítico de Strauss: *The political ideas of Leo Strauss* de Shadia Drury (2005/1988), que hoy es una referencia ineludible y sobre el que vale la pena detenerse un momento.

De acuerdo con Drury, para llegar a una cabal comprensión de la teoría straussiana es necesario leer sus textos desde la óptica hermenéutica que él mismo utilizaba a la hora de enfrentar a los clásicos de la filosofía política. Es decir, debe leerse a Strauss esotéricamente, bajo el supuesto de que lo que él parece afirmar no es precisamente lo que quiere decir. Utilizando esta perspectiva, sostiene Drury, se puede percibir que bajo un

grueso manto de academicismo no se halla un historiador de las ideas, sino un impulsor de ideas políticamente inconfesables y moralmente inaceptables. Para Drury, como un extremo conservador que vivía en un mundo democrático (y, por lo tanto, hostil a su prédica), Strauss habría encriptado sus propuestas políticas detrás de las interpretaciones de distintos filósofos. Estas propuestas (machistas, antidemocráticas y reaccionarias) consistirían, muy básicamente, en el uso de mentiras nobles para contentar a la plebe, al tiempo que una élite naturalmente virtuosa de filósofos (como el mismo Strauss) alcanzaba de forma oculta el status de casta dominante. Así, según Drury, de la sabiduría del filósofo straussiano debería colegirse una suerte de acceso privilegiado a un poder político concentrado, fuera del control democrático y plural.

Desde la publicación del libro y los artículos de Drury, los ataques a Strauss y los straussianos no hicieron más que expandirse y aumentar su virulencia. El asunto llegó a un grado superlativo hacia fines de los años noventa, cuando la perspectiva straussiana comenzó a ser asociada con el pensamiento neoconservador que para ese entonces se había adueñado casi por completo del Partido Republicano de Estados Unidos. En su segundo libro sobre Strauss, Drury (1997) mostró no solo que la visión teórica de Strauss era conservadora, sino que, además, la misma se entroncaba de modo natural con la renovación de la derecha política norteamericana. Esta misma línea de razonamiento fue la que siguió Ann Norton (2004), quien, en un texto con estilo divulgativo en el que intenta distinguir y defender las “verdaderas enseñanzas” de Leo Strauss de las distorsiones de sus discípulos, se encargó de mostrar no solo la cercanía de ciertos argumentos straussianos con las visiones neoconservadoras, sino también de resaltar cuántos estudiantes de Strauss (y estudiantes de Strauss) ocupaban importantes puestos en la administración conservadora encabezada por George Walker Bush, h. A partir de allí, diversos artículos periodísticos se encargaron de diseminar la imagen de Strauss como una suerte de factótum del imperialismo y la nueva derecha. El cenit de los ataques se

alcanzó poco después cuando el grupo teatral Actoris Gang Theatre, dirigido por Tim Robbins, estrenó en Broadway la pieza *Embedded*, una sátira política en la cual los alter-ego de los principales asesores de la Casa Blanca durante la presidencia de Bush, h., discuten sobre la necesidad de Estados Unidos de ir a la guerra contra un país del Medio Oriente. Como telón de fondo intermitente de esas discusiones rocambolescas, aparece una y otra vez un retrato gigantesco de Leo Strauss al que los protagonistas saludan con el brazo derecho en alto al grito de *Hail, Strauss!*

Las respuestas a los acusaciones hechas a Strauss comenzaron con una carta de su hija publicada en el *New York Times* (Strauss Clay, 2003). El texto de Jenny Strauss Clay (ella misma profesora en la Universidad de Virginia) intenta recuperar no solo la dimensión humana de su padre, en buena medida obliterada por las sucesivas acusaciones de los críticos, sino también mostrar que, al fin y al cabo, él era apenas un estudioso de lo político que intentaba enseñar filosofía en el país que lo había adoptado en su huida del nazismo. De acuerdo con su hija, Strauss era un conservador apenas en el sentido de que no consideraba que todo cambio posible fuese para mejor. Pero se trataría de un conservador que –muy lejos de lo afirmado por los que ahora lo denostaban– era un defensor de la democracia liberal.

La misiva de la hija de Strauss abrió las puertas para que un grupo de especialistas del mundo académico, alumnos o alumnos de alumnos de Strauss, comenzara también a responder a las críticas que su mentor había estado recibiendo. El tono de estas defensas fue (y continúa siendo) mesurado y tiene la particularidad de presentar una línea de continuidad con los argumentos de Jenny Strauss Clay. Así, por ejemplo, en un interesante trabajo, Michael y Catherine Zuckert (2006) rastrean las acusaciones contra Strauss hasta emparentarlas con ciertas visiones conspirativas⁹ y hacen hincapié en el carácter de intelectual y pedagogo de Strauss para mostrar que su visión sobre la política no tenía (ni tiene hoy) relación alguna con el derechismo norteamericano. Lo interesante es que para los Zuckert, como para otros defensores del legado

de Strauss (Smith, 2006; 2007; 2009; Tanguay, 2003; 2007), no parece suficiente mostrar que es erróneo emparentar a Strauss con lo más extremo del neoconservadurismo o con las visiones imperialistas de la política norteamericana, sino que se hace necesario avanzar un paso más y afirmar que la visión straussiana sobre la política sería la de “un amigo de la democracia” que, como todo buen amigo, mostraba de manera gentil y con sutileza sus falencias más preocupantes. Así, según sus defensores, cuando Strauss señalaba las muchas fallas de la democracia occidental contemporánea, no estaba profesando ideas reaccionarias, sino haciendo gala de su inquebrantable voluntad por mejorar o reforzar el sistema demoliberal frente a las amenazas totalitarias.

Derecha y extrema derecha

Hay un abismo entre la perspectiva de considerar a Leo Strauss como el fundador *avant la lettre* del movimiento neoconservador y del resurgimiento de la faz más feroz del imperialismo norteamericano y la óptica inversa que lo muestra como un intelectual alejado de la política práctica cotidiana pero preocupado por defender a la democracia liberal. Ese abismo, lógicamente, está compuesto por una amplísima gama de grises que vale la pena explorar. En estas páginas quisiéramos defender una tonalidad específica dentro de esa gama. El tono que nos interesa destacar –es necesario aclarar desde el principio– no se encuentra en un punto equidistante de los dos extremos, sino más cercano al primero de ellos. Esta cercanía no implica, sin embargo, que apoyemos las lecturas de Drury o de Xenos, pues no compartimos la idea de que Strauss tratara de usar métodos nihilistas o posmodernos para imponer una suerte de utopía platónica a la sociedad actual. No obstante, partiendo de una lectura distinta a la de estos autores, llegamos a conclusiones que son –compatibles con algunas de sus afirmaciones. Más concretamente, pensamos que la perspectiva straussiana no es “simplemente conservadora” en el sentido inocente que algunos de sus defensores interpretan, sino que se trata de una aproximación a la política profundamente incompatible con (y no apenas alejada de) los-

postulados democráticos de las sociedades contemporáneas que implican de modo necesario, tanto la apuesta por un pluralismo de valores como la aceptación de la legitimidad del demos.

Para entender esta incompatibilidad es necesario referirse antes que nada a la cuestión teológico-política y al problema de la “crisis de Occidente”, temas ambos sobre los que Strauss y sus seguidores se dedicaron de modo intensivo. Sin embargo, antes de llegar allí parece pertinente traer a colación tres breves notas biográfico-intelectuales sobre Leo Strauss, que nos ayudarán comprender hasta qué punto era un intelectual comprometido con la derecha de su tiempo.

Aclaremos: no pretendemos que estas notas reemplacen la argumentación teórica que ofrecemos en los siguientes apartados, pero sí pensamos que ellas enmarcan, complementan y dan un sentido más claramente político a las cuestiones que veremos más adelante.

La primera de estas notas se refiere a la relación que Strauss estableció con Carl Schmitt. Mientras Strauss vivía en Francia, a comienzos de los años treinta, realizó una reseña de *El concepto de lo político*, que – según afirmó el propio Schmitt – era la única que verdaderamente mostraba una comprensión cabal de su texto. De acuerdo con Strauss, la obra de Schmitt señalaba con corrección los problemas de la cosmovisión liberal, pero pecaba por defecto porque ella misma no trascendía los límites del liberalismo. La distinción schmittiana entre amigos y enemigos le parece a Strauss insuficientemente crítica de la política liberal porque es, en resumidas cuentas, *poshobbesiana* y, para Strauss, Hobbes fue quien completó el modelo liberal que somete a los hombres contemporáneos a su destino decadente. Para una auténtica crítica del liberalismo, sostiene Strauss, Schmitt debería haber comprendido cabalmente el rol de Hobbes y retroceder aun más en la historia del pensamiento político, hasta llegar al momento donde las nociones de amigo y enemigo no eran apenas nominaciones contingentes, sino que estaban basadas en la distinción fundamental entre lo bueno y lo malo en sentido absoluto, es decir, en sentido

teológico (y solo entonces moral y solo entonces político). Así, no solo queda claro que la cuestión teológico-política a la que nos referiremos enseguida, era para Strauss un tema prioritario desde el inicio de su carrera intelectual, sino también que el liberalismo político apareció muy tempranamente como un enemigo (quizá el principal enemigo) que era necesario abatir.

La segunda nota biográfico-intelectual que queremos referir es inmediatamente consecutiva a la anterior. Se trata de una carta que Strauss envió a Karl Löwith en mayo de 1933. En la breve esquela, Strauss se lamenta de su exilio profesional e intelectual (se encontraba en París gracias a una beca de la Fundación Rockefeller) pero advertía que sus posibilidades de volver a Alemania se reducían porque no estaba dispuesto a vivir bajo la esvástica, un símbolo que le decía: “tú y la gente como tú son subhumanos y por ello justificadamente tratados como parias”. Así las cosas, Strauss, como intelectual, no veía otra posibilidad que seguir procurando su lugar en el mundo, lejos del nazismo. Sin embargo, a continuación, Strauss sostenía:

“El hecho de que la nueva Alemania de derecha no nos tolere, no dice nada en contra de los principios de la derecha. Al contrario: solo a partir de los principios de la derecha, es decir, a partir de los principios fascistas, autoritarios e imperiales, es posible protestar correctamente contra esta abominación malvada e injusta [es decir, el nazismo] sin recurrir a una irracional apelación a los derechos del hombre” (Strauss, 1933/2009).

Mucho se ha escrito sobre qué es lo que quiso expresar Strauss en este pasaje o, llegado el caso, hasta qué punto el mismo es auténticamente relevante para comprender sus posturas intelectuales y políticas posteriores. De nuestra parte, solo queremos retener la siguiente idea: para Strauss hay algo innegablemente correcto en los principios de la derecha y hay algo innegablemente incorrecto en la postura (ilustrada, moderna) que sostiene la vigencia de los derechos humanos entendidos en un sentido ecuménico.

La tercera y última nota sobre la que quisiéramos llamar la atención se relaciona con

la sorda disputa académica que Strauss, junto con Eric Voegelin, estableció para impedir que Karl Popper fuera contratado como profesor de la Universidad de Chicago (la misma casa de estudios en la que se desempeñaba Strauss en ese entonces). En 1950, Strauss asistió a una conferencia de Popper que le pareció “muy mala” y llena de un “positivismo sin vida”. Strauss entonces le escribió a su amigo Eric Voegelin para preguntarle su opinión sobre Popper, ya que parecía ser un personaje reconocido a pesar de la mala impresión que a él le había causado. La respuesta de Voegelin fue brutal; para él, Popper era un “primitivo alborotador ideológico” que poco o nada sabía sobre la historia del pensamiento político, un “intelectual fallido” incapaz siquiera de reproducir (y mucho menos de comprender) el pensamiento de Platón o de Hegel. En la vehemente esquila con que respondió a Strauss, Voegelin afirmaba que “el libro de Popper” era una “basura impúdica” y que “cada una de sus oraciones” implicaba un “auténtico escándalo”. Sin embargo, Voegelin finalizaba pidiéndole a Strauss que no hiciera públicos sus comentarios, sino que los guardara apenas para aquellos que fueran lo suficientemente calificados como para entenderlos (Strauss y Voegelin, 2004). La respuesta de Strauss a semejante diatriba fue simple pero efectiva. Lo que hizo fue mostrarle la carta de Voegelin a Kurt Riezler con el objeto de que él utilizara sus influencias para impedir que Popper pudiera ser contratado como profesor en Estados Unidos.

Es necesario recordar que el libro de Popper que tanto rechazo provocaba a Strauss y Voegelin, sostenía un individualismo intelectual radical y bregaba con argumentos filosóficos contra el constructivismo social en el mismo sentido en que lo hacían —con fundamentos económicos— otros pensadores neoliberales de la época, como Ludwig von Mises o Friedrich Hayek (Hartwell, 1995). El pensamiento de Popper a aquella altura difícilmente podría ser calificado como “de izquierda”. Más bien, al contrario, se trataba de un ensayo que intentaba mostrar que la historia de la filosofía reflejaba, desde hacía siglos, el combate entre los defensores de la libertad y sus enemigos socialistas-populistas. Lo que causaba espanto y escándalo en Voegelin y

Strauss era, como sostienen Jarvie y Pralong (1999:6), que el carácter individualista del anticonstructivismo popperiano era necesariamente también antijerárquico y destructor de cualquier rol social privilegiado para el intelectual. Y (como veremos a continuación) la visión política straussiana requería mantener las jerarquías sociales y el rol destacado del filósofo justamente para mantener vivos los valores y las virtudes que se encontraban en peligro a causa de la crisis de Occidente.

Error y decadencia

Como afirma John Gunnell (2004), si hay un tema straussiano por excelencia, un tema que recorre toda su producción y que —al mismo tiempo— la dota de coherencia intelectual, es el de “la crisis de Occidente”.

Para Strauss y sus seguidores, la existencia de esta crisis es más o menos —pa tente para todos los espectadores; sin embargo (desde la óptica straussiana) hasta que Strauss comenzó a publicar sus hallazgos, los analistas venían fallando a la hora de escudriñar las causas que originaban la crisis y, por lo tanto, también estaban recetando los remedios equivocados. El aporte de Strauss no estaría entonces en anunciar una crisis (ya que la misma era obvia), sino en ofrecernos un diagnóstico acertado sobre sus orígenes y en permitirnos buscar respuestas adecuadas.

Para Strauss, la crisis de Occidente es obvia porque su carácter es existencial: en el siglo XX la misma supervivencia de Occidente se veía “amenazada por el Este”, es decir, por el comunismo. Y ello porque, desde la óptica de Strauss, el comunismo, no era solo la expresión práctica de una teoría científica de origen occidental, sino —sobre todo— la expresión contemporánea del “despotismo oriental” sobre el que nos advirtieron con horror los clásicos de la filosofía política (Strauss, 1964/1978; Strauss y Kojeve, 2000). Pero, como apuntan algunos de los discípulos de Strauss, sería un error suponer que Strauss veía en el comunismo la “fuente” de los males occidentales (Galsron, 2009; Rosen, 2002). En realidad, la amenaza de Oriente era el síntoma externo de una profunda enfermedad interna de Occidente.

Esa enfermedad interna no era otra que la falta de confianza de Occidente en sí mismo, “en su propósito y en su superioridad” (Tarcov y Pangle, 1996). Esta falta de confianza no se debía a la falta de coraje o a la superioridad moral de la tiranía oriental, sino que hundía sus raíces en el “devenir negativo” en que la filosofía política venía sumergiéndose desde los albores de la modernidad. Es decir, la crisis de Occidente era la hija de una “crisis de la filosofía” (Strauss, 1953/1992). A su vez, la crisis de la filosofía tenía su origen en el surgimiento y la radicalización del historicismo ilustrado, un proceso que solo podía ser comprendido al volver a visitar la cuestión teológico-política.

En sus primeros escritos, Strauss se refiere al problema teológico-político en relación con la filosofía de Spinoza, en quien veía una figura que no solo era crucial para el pensamiento judío, sino que también era definitoria para la modernidad en su conjunto. Según Strauss, al relegar la religión al ámbito privado y suponer a la sociedad unida por una moralidad universal con una base distinta a la norma divina, Spinoza no solo se adelantaba al liberalismo, sino que ponía en cuestión la validez de la ley mosaica en el mundo contemporáneo. Spinoza se convertía así —de modo paradójico— en fuente de inspiración para algunos grupos sionistas, pues la ley mosaica solo sería operativa si el Estado de Israel resultaba reinstalado; el judaísmo religioso podría volver a florecer solo a partir de la restauración del judaísmo político. Pero una parte importante del sionismo, de cuño religioso, rechaza esta solución porque implica la sumisión de la revelación a la razón, al suponer que la ley es fuente y no efecto de la religión. Para el joven Strauss, la elección abierta por el sistema spinoziano era simple: o bien seguir en el camino ilustrado que él abrió y abrazar al Estado liberal (que podría o no restaurar la ley mosaica) o bien inclinarse por el sionismo religioso y sostener que no era cierto que Spinoza hubiera logrado refutar con éxito a la revelación (Batnitzky, 2009; cf., también, Hilb, 2005).

La crítica spinoziana (e ilustrada en general) a la religión parece victoriosa porque excluye a esta última de la discusión, dibujándola como

una pertinaz recurrencia de irracionalidad y dogmatismo. Pero, para Strauss, el triunfo de Spinoza es solo aparente porque es retórico y no filosófico. Para derrotar a la religión hubiera sido necesario demostrar no solamente que el universo entero es inteligible desde una perspectiva antropocéntrica, sino también la imposibilidad de la existencia de un ser divino y omnipotente; pero eso es algo que no pudieron hacer ni Spinoza, ni Hobbes ni ninguno de sus continuadores (Batnitzky, 2009; Tanguay, 2003/2007; Volco y Sibila, 2009).

Ahora bien, si no hemos encontrado forma alguna de derrotar a la revelación, eso implica que la religión puede ofrecernos respuestas igual de válidas que las que nos brinda el mero razonamiento. Así, hay algo errado en el sueño moderno de dominar al mundo por medio de la conocimiento científico aplicado de forma tecnológica y ya no estaríamos parados a hombros de gigantes, como habría sostenido Newton, sino hundiendo nuestros pies en el fango. No se trata de que Strauss pretendiera negar potencia o legitimidad al conocimiento racional, pues en el peor de los casos el hombre moderno se encuentra ante una disyuntiva entre dos formas del saber, la ilustrada y la revelada, entre las que podrá escoger por mera potestad decisionista (Tanguay, 2003/2007). De lo que sí se trata es de que la incapacidad moderna para percibir lo que podríamos llamar su “falla de origen” tiene como consecuencia su inevitable implosión, a causa del deslizamiento desde el entronizamiento de la razón hacia su hundimiento en el nihilismo.

Desde la óptica straussiana, el proceso fatal que nos lleva desde el alba hasta el ocaso de la Ilustración puede resumirse en la inversión lenta, pero sistemática al punto de la completitud— de la visión clásica sobre teoría y práctica. Citando al propio Strauss en otra carta a Voegelin:

La raíz de toda la oscuridad moderna que comenzó en el siglo xvii se origina en el oscurecimiento de la diferencia entre teoría y práctica, un oscurecimiento que primero nos llevó a la reducción de la práctica a la teoría (pues no es otro el sentido del así llamado racionalismo) y entonces, como venganza, al rechazo de la teoría en el nombre de una

práctica que no es más inteligible como tal (Strauss y Voegelin, 2004).

Explicuemos un poco mejor este pasaje. En los tiempos del milagro griego, la práctica (o praxis) no era instrumental (algo reservado a la técnica o techné), sino que versaba sobre la buena vida y en ese sentido era necesaria facilitar su cenit, es decir, la teoría, la filosofía, la contemplación. Dicho de otro modo, la práctica era necesariamente política (ética y legislación); una política que permitiera una vida buena a todos, pero que –sobre todo– posibilitara que los hombres que tuvieran inclinación, tesón y talento para la reflexión se dedicaran a la filosofía.

El problema es que en la modernidad se perdió de vista la diferencia entre la mera vida y la vida buena. Al perderse de vista esta distinción, se hizo posible, primero, reducir la práctica a la teoría y, luego, “invertir la relación entre teoría y práctica” (Zuckert y Zuckert, 2006). En el mundo que se ilustra, todo el conocimiento humano es elevado a teoría, que se ve reconvertida así en ciencia, en razón pura. En tanto ciencia, la teoría se puede poner entonces al servicio de la práctica, pero se trata ya de una práctica desnaturalizada, lejana a la vida buena, limitada a la satisfacción de las necesidades y de los impulsos de cada individuo.

Así, la reflexión pasa de ocupar el centro del desarrollo humano a ser una mera sierva de nuestros intereses y nuestras urgencias más pedestres. Pero para Strauss, lo peor del caso es que el proceso de deterioro no se detiene allí. Como la teoría ha sido rebajada, la misma puede ser puesta en cuestión y asediada hasta su completa destrucción por medio del avance del historicismo y el relativismo:

Del mismo modo que, en el siglo XVII, Hobbes desprecia el conocimiento precientífico [religioso] en el nombre de la ciencia, en el siglo XX, Heidegger desprecia el conocimiento científico en el nombre de la historicidad. El racionalismo moderno se derrumba sobre sí mismo: aquello que comenzó como la búsqueda moderna de estándares científicos en el nombre de un cierto conocimiento para arribar a determinadas verdades, nos lleva a la conclusión de que no

puede haber ni estándares ni verdades (Batnitzky, 2009).

El historicismo sostiene que todos los pensamientos y acciones del hombre son esencialmente el “resultado de situaciones históricas contingentes” cuya- se cuencia no tiene ni una meta prefijada ni un sentido racionalmente inteligible. Del historicismo se pasa al relativismo, que sostiene que “los absolutos son aparentes”, que no son más que ideales relativos a marcos referenciales particulares (Strauss, 1964/1978).

De este modo, para Strauss debe quedar claro que la crisis de Occidente no nace de falta de voluntad o coraje de sus habitantes, sino de dificultades teóricas creadas por el mismo proyecto moderno occidental. Fue el reemplazo del derecho natural por la historia y de los valores por el nihilismo lo que provocó que Occidente dejase de confiar en su propia superioridad frente al despotismo, pues ahora, en el ocaso de la modernidad, ya no cree (no puede creer) en su validez universal y ello simplemente porque la misma idea de validez universal requiere confiar en la existencia de verdades de las que se ha abjurado. Occidente está condenado porque no cree tener la razón de su parte.

Redención por la filosofía

Al introducir al historicismo y al relativismo, la filosofía política moderna minó el propio proyecto de Occidente. Pero no lo hizo apenas en un sentido teórico, sino también en sentido práctico, porque transformó en impensable e imposible la defensa incondicional del proyecto occidental, a no ser que admitiera “presentarse a sí mismo como fanatismo” (Strauss, 1953/1992). Pero, para Strauss, el problema práctico solo puede ser resuelto si comprendemos y resolvemos primero el problema teórico. Y dado que la fuente de la decadencia occidental ha sido ubicada en el origen mismo de la modernidad, las respuestas deben ser buscadas en un punto anterior a su llegada. Es decir, si la decadencia de Occidente comenzó con Maquiavelo, con Hobbes y –sobre todo– con Spinoza, quien quisiera resolver la cuestión debería retroceder hasta sus maestros.

Strauss comienza este recorrido con Averroes, Maimónides y sobre todo Al Farabi. Es leyendo a Al Farabi que Strauss llega a desarrollar la idea de que los filósofos no deben solamente ser leídos de forma textual, sino que es necesario desarrollar una estrategia para escudriñar en sus verdaderas enseñanzas, que pueden estar ocultas o incluso llamativamente ausentes en sus trabajos (Strauss, 1952/1988). En los casos de Al Farabi y Maimónides, Strauss ofrece poderosos argumentos para mostrarnos que, contra la creencia común, el filósofo de Wasil y el de Córdoba no eran aristotélicos, sino platonistas. No se trata de que estos pensadores adoptaran la filosofía de Platón, sino de algo que para Strauss era- mucho más importante: tomaron como suya la presentación “política” de las ideas de Platón y su forma esotérica de mostrar sus convicciones (Strauss, 1953/1995).

Para Leo Strauss, la filosofía política no es una filosofía que habla sobre lo político, sino una forma política de presentar a la filosofía y a su eterna pregunta: ¿Qué vida debe ser vivida?, que es lo mismo que decir, ¿cómo se alcanza la perfección humana? Se trata, entonces, de una forma política en el sentido de que ofrece un manto de protección para hacer que las preguntas incómodas sean socialmente aceptables, para formular los interrogantes fundamentales sin que ello implique riesgos ni para el que lo plantea ni para la sociedad que los recibe y que permite su enunciación. Es decir, la filosofía política tiene el doble propósito de permitir la expresión de la filosofía y de mantener una sociedad que tolere el cuestionamiento que implica la filosofía (Rosen, 2002).

El proyecto platónico implicaba – justamente– hacer filosofía política en el sentido que acabamos de describir. También fue ese el objetivo que, de modo oculto, tenían los pensadores medievales. El problema es que los primeros pensadores modernos como Maquiavelo y Hobbes “no entendieron” la forma clásica de la filosofía y por ello la rechazaron acusándola de “poco realista” (Zuckert y Zuckert, 2006). Fue ese rechazo, fruto de la incompreensión, lo que produjo que ellos mismos iniciaran un camino tortuoso que

los llevó, buscando la felicidad y la prosperidad de poblaciones extensas, a perder de vista la importancia de guardar un lugar a las minorías, de reservar los privilegios de aquellos que tenían el deber de seguir formulando la pregunta fundamental y necesaria de la filosofía: ¿Qué vida deberíamos vivir?

De este modo, Strauss nos propone redimir nuestra sociedad en decadencia- volviendo a darle a la filosofía el lugar y la tarea que nunca debería haber perdido.

Es decir, el proyecto straussiano implica un retorno a lo que (en el entendimiento de Strauss) era la propuesta platónica: ofrecer un refugio seguro a los que emprenden la búsqueda de la verdad (y no a aquellos que se dedicasen a la redacción de dogmas o a la promulgación de ideologías). Aquí debe subrayarse la idea búsqueda-de. Así como el liberalismo kantiano o jeffersoniano no promete felicidad, sino apenas la libertad para procurarla, el verdadero filósofo –como el Sócrates de Platón– no reclama haber encontrado la verdad, sino apenas la sabiduría necesaria que le muestra la importancia de intentar alcanzarla. Para Strauss, es ese filósofo, ascético y virtuoso, que es consciente de sus limitaciones pero que no claudica en su tarea, que sabe que no puede negar la existencia de los dioses pero que, sin embargo, se rige como si los mismos se hubieran desentendido de él, el que debe ser resguardado (Zuckert, 2009; Zuckert, C.H., 2009).

La cuestión que plantea Strauss se torna práctica precisamente en este punto: ¿nuestra sociedad permite el surgimiento de semejantes hombres? ¿Occidente alienta el surgimiento de personas que filosofan a la manera de Sócrates? La respuesta straussiana es negativa (Devigne, 2009). ¿Podemos hacer algo al respecto? Pareciera que sí, siempre y cuando seamos capaces de formar una sociedad que tolere efectivamente la filosofía y siempre y cuando los filósofos sean –como Platón– capaces de vivir políticamente en esa sociedad. ¿Pero qué sociedad sería esa?

Aquí llegamos al núcleo de la discusión. Una sociedad que permitiera el florecimiento de la filosofía, que posibilitara la indagación sobre qué vida merece ser vivida, ¿tendría formas

democráticas o demoliberales como parecen suponer algunos de los discípulos de Strauss (Galsron, 2009)? ¿O acaso se trataría de una sociedad elitista, profundamente dividida entre unos pocos dedicados a buscar la verdad y unos muchos destinados a servirlos (Drury, 1988/2005)? En realidad, como veremos enseguida, estas preguntas no tienen una respuesta sencilla, en parte porque el pensamiento straussiano dista de estar expresado con simplicidad, pero también porque el problema que se planteó Strauss es mucho más complejo que lo que podría parecer a primera vista. En efecto, la cuestión a dilucidar no es apenas si la democracia liberal tal como es practicada en el Occidente contemporáneo está cerca o lejos del ideal clásico que permitía el surgimiento de la filosofía, sino hasta qué punto es posible mantener en pie a la filosofía en la modernidad usando como guía a la filosofía clásica. Es decir, el problema al que se enfrentaba Strauss era el de indagar hasta qué punto sería posible suturar la fractura abierta por la querella entre los antiguos y los modernos para salvar a Occidente de su propio derrumbe.

Filosofía y política

El proyecto straussiano, como vimos, sostiene que el rol de la filosofía política es, principalmente, ofrecer un manto de protección a la actividad filosófica como tal, es decir, permitir que surjan hombres como Sócrates y hacer todo lo posible para protegerlos. Pero al mismo tiempo, la filosofía política “exige que los filósofos cuiden de los asuntos de la ciudad”, especialmente si esa ciudad (Estado, sociedad) “deja espacio suficiente para la vida contemplativa” (Devigne, 2009). Así, pues, el rol de la filosofía política es doble: por un lado, proteger al filósofo; por el otro, conminarlo a actuar políticamente, en particular si puede hacer política para seguir filosofando.

Según nos dice Strauss, es obligación del filósofo volver a “descender a la caverna” y ocuparse de los asuntos de la ciudad “ya sea de modo directo o indirecto”. Al adentrarse de nuevo en el mundo de la vida activa, el filósofo admite que aquello que es natural o intrínsecamente mejor (la contemplación, la reflexión) no es necesariamente lo más urgente

para los hombres comunes. Al fin y al cabo, esos hombres comunes que son seres “intermedios entre los brutos y los dioses” precisan una firme orientación y no que los hagan dudar de su propia condición (Strauss, 1953/1992). Así, la tarea del filósofo no es transformar a todos sus conciudadanos en dioses ni hacerlos filósofos, sino –apenas– serles de utilidad, guiarlos con su sabiduría. Pero incluso esta tarea debe ser emprendida de forma cautelosa.

Al intentar guiar a la ciudad, él [el filósofo] sabe de antemano que, para ser útil, los requerimientos de la sabiduría deben ser calificados o diluidos para ser -compatibles con los requerimientos de la ciudad. Y la ciudad requiere que la sabiduría sea reconciliada con el consenso. Admitir la necesidad del consenso es admitir la necesidad de la conformidad de los que no son sabios, de los imprudentes, es decir: es admitir el derecho a la irracionalidad. La vida cívica requiere el compromiso fundamental entre la sabiduría y la idiotez, lo que implica un compromiso entre el derecho natural comprendido por la razón y el derecho que está basado en la mera opinión [...] En otras palabras, el bien en sí mismo, que es bueno por naturaleza y que es radicalmente distinto del bien ancestral [aceptado tradicionalmente], debe transformarse en un bien político, que es, por decirlo de algún modo, el cociente resultante del bien en sí y del bien ancestral (Strauss, 1953/1992).

El filósofo es un miembro de la ciudad y su misma existencia se debe en parte a las oportunidades que ella le brindó. Por eso, aunque su inclinación (el eros) lo impulse a aislarse de sus conciudadanos, emerger de la caverna y-que darse reflexionando en la superficie, sabe también que no puede ignorar su propia sociedad (que vive en las profundidades de la caverna). Así, es tarea del filósofo promover la estabilidad de la ciudad y, si está al alcance de su mano, incluso su progreso. Para ello, no debe ni puede contentarse con la profesión de las verdades a las que haya llegado por el uso de su intelecto; debe además presentarlas de un modo “político”, aceptable para sus conciudadanos, incluso aunque esa forma de presentación

implique rebajar el bien o la verdad que él alcanzó.

En la filosofía clásica este “rebajamiento” al que nos referimos se expresa mediante el uso de la escritura esotérica. Los gigantes del pensamiento griego habrían edulcorado o incluso cifrado sus descubrimientos cuando se dirigían a los hombres comunes. Pero en los tiempos modernos, ese arte del disimulo se fue perdiendo junto con las verdades que preservaba. De acuerdo con Strauss (1953/1992) en la obra de Hobbes y en la de Locke, las grandes preguntas y los bienes en sí (bienes naturales, no ancestrales) se pierden de vista y acaban siendo reemplazados por el autointerés, de modo que aquel saludable rebajamiento que hacían los clásicos se convirtió en una perniciosa suplantación.

Democracia y mediocridad

Para Strauss, el gran problema de Occidente es que su forma de gobierno predilecta (que es su forma de ser y de pensar política) es heredera de Hobbes y de Locke. Dicho de otro modo: el problema de Occidente es que su democracia (la democracia liberal) es el fruto del gambito funesto por el que los bienes en sí se vieron reemplazados por los intereses egoístas. Por eso —al menos en principio— Strauss no podría ser partidario de la democracia moderna, ya que ella no permite teóricamente el florecimiento de la filosofía, sino apenas la propagación de su versión devaluada y decadente, historicista y nihilista. Así, cuando Strauss afirmaba que “Locke era América [Estados Unidos]”, y acto seguido criticaba a Locke como un impulsor del “individualismo posesivo”, no hacía otra cosa que defenestrar oblicuamente a la democracia liberal de cuño americano (Smith, 2006, cf. Strauss, 1958).

Sin embargo, al observar el problema más de cerca, se cae en la cuenta de que para Strauss el problema teórico de la filosofía como un todo no es exactamente igual al de la filosofía política, de forma que la “crisis teórica de la democracia liberal no desemboca de modo necesario en una crisis práctica”. Esto se debe, por un lado, a que la política práctica está basada en la opinión y no en el conocimiento filosófico, por lo que un determinado régimen

puede sostenerse, al menos por un tiempo, en un falso entendimiento, pues lo que vale es la fuerza performativa de las creencias de sus ciudadanos (podríamos decir: el poder del mito) y no la verdad racional y objetiva sobre las que esas creencias se asientan. Por otra parte, para Strauss la sabiduría política no se sigue necesariamente de la verdad teórica, sino “de la verdad práctica” en el sentido aristotélico, esto es, de la guía de la prudencia que sirve al hombre moral y cuyos principios son “independientes de la verdad teórica” (Strauss, 1964/1978).

Justamente porque la prudencia es independiente de la verdad teórica, se ve asediada por doctrinas falsas frente a las cuales necesita defenderse. Pero pese a que esta defensa debe ser necesariamente teórica, se basa en una capacidad moral preteórica del hombre sustentada en el temor; esta es la “conciencia natural” que lleva al ser humano a saber por anticipado que no todo está permitido y que hay caminos que no debe transitar. Es en ese sentido que debe ser comprendida la afirmación straussiana de que no es necesaria la reflexión teórica para comprender que la democracia liberal de Occidente siempre debe ser preferida al despotismo oriental (Galsron, 2009).

Obviamente, el argumento preteórico no parece suficientemente fuerte como para sostener el régimen democrático liberal. Si la modernidad es tan perjudicial para el ser humano como parece creer Strauss, la mera intuición de que hay alternativas peores al proyecto liberal no alcanza para abrazarlo y ni siquiera para elegirlo como mal menor. Debe haber otros motivos, fundados en la razón, para aceptar al liberalismo occidental y, llegado el caso, corregirlo en lugar de abandonarlo tout court. En efecto, Strauss tiene una segunda línea de argumentación: así como hay importantes diferencias entre las formas políticas impulsadas por la filosofía política clásica y las formas políticas a las que se llegó a través del error de la modernidad, también habría algunas similitudes entre ellas. Estas similitudes podrían llevarnos a una defensa calificada y cautelosa de la democracia liberal.

La primera de esas similitudes es el “realismo” común a la visión clásica y a la

contemporánea. Para el liberalismo de cuño anglosajón (digamos, Locke mirado a través del prisma de los federalistas), los hombres reales “no son ángeles” y tampoco pueden llegar a serlo. La humanidad liberal no es sino una mezcla de rasgos buenos y malos, cuya esencia no puede ser modificada por ninguna reforma social o institución política, por bien planificada que esté. No hay “hombre nuevo” porque la naturaleza humana es inmutable. Ahora, si el hombre liberal no es perfectible, como habían soñado Rousseau o Marx, eso implica que la sociedad liberal contemporánea (Estados Unidos, Europa occidental) ha logrado, pese a ciertas recaídas (del terror jacobino al fascismo), heredar de los clásicos una visión escéptica, una suerte de “saludable temor” por las visiones utópicas y mesiánicas y, de este modo, se ha salvado de las consecuencias más terribles de la modernidad (Galsron, 2009; Zuckert y Zuckert, 2006).

Semejante “salvataje” ha sido posible en parte gracias a una segunda semejanza entre las formas clásicas y la modernidad liberal que ha venido impidiendo que las visiones mesiánicas o populistas se adueñen con facilidad del escenario político. Esta segunda semejanza es, para Strauss, el “imperio de la ley” (el constitucionalismo) que, aunque en la modernidad tiene menos fuerza que en el mundo clásico, sigue presente.¹⁸ Obviamente, el gobierno según las leyes no promulga la vida buena y ni siquiera garantiza las condiciones de justicia que eran su base de sustentación en el pensamiento griego. No obstante, el constitucionalismo es un requisito para que la misma justicia sea siquiera posible, porque es solo gracias a él que las sociedades liberales pueden evitar caer una y otra vez en la arbitrariedad totalitaria y tender, en cambio, hacia la moderación que a Strauss le parece imprescindible para que exista al menos la oportunidad del surgimiento de la filosofía (Galsron, 2009; Smith, 2006).

La moderación puede ser fundamental para entender por qué, aun presentando varios argumentos bien fundamentados en contra de la democracia liberal, Strauss (2000) termina afirmando que ella “se acerca más al proyecto de los filósofos clásicos que cualquier

alternativa viable de nuestra época”. Esto es, la democracia moderna no nos lleva a la república ideal, sino que es, simplemente, la mejor opción disponible, porque cualquiera de las alternativas es peor.

Sin embargo, lo que acerca más la moderna democracia al modelo ideal clásico no es un rasgo compartido (como el imperio de la ley), sino dos características que distinguen con claridad a un modelo de otro: la composición del demos y la forma de “lo político”.

En el mundo clásico, el Gobierno mayoritario fue criticado por varios pensadores por representar el dominio de las clases más bajas, del pobrerío, del populacho. En las condiciones sociales del “milagro griego”, los pobres no solo eran los “peor educados y los indeseables”, sino también los que estaban dispuestos a combatir a las clases pudientes “para quitarles su propiedad”. Por otra parte, en la interpretación straussiana de Aristóteles, los pobres eran también innecesariamente “enemigos de la filosofía”, pues desconfiaban de sus insidiosos interrogantes, especialmente cuando estos arrojaban dudas sobre la moral dominante o las verdades religiosas compartidas. Además, ese demos conformado casi exclusivamente por pobres no aceptaba (no podía aceptar) la elección de autoridades como parte del régimen democrático, pues ello hubiera significado aceptar una escala de valores que rompía con la igualdad que les daba poder y —al mismo tiempo— considerar la existencia de razones más allá de su limitada comprensión. A causa de todo ello, las autoridades en las democracias griegas se seleccionaban mayormente por sorteo. Por último, en la democracia clásica no se trazaba límite alguno entre la sociedad como tal (la polis) y el Estado en tanto órgano de Gobierno, de modo que “lo político” dominaba toda la escena, impidiendo el surgimiento de una esfera (lo privado) que se mantuviera incólume frente al poder transformador del demos (Strauss, 1964/1978).

En el mundo liberal moderno, en cambio, por razones socioeconómicas y técnicas que también presentan sus bemoles y sobre las que volveremos en el próximo apartado, el demos no está compuesto por lo más bajo de la plebe,

sino por lo que podríamos llamar las “capas medias”. Según la perspectiva straussiana, estas capas medias no presentan el mismo grado de oposición que el pueblo bajo por la filosofía, ya que por su carácter individualista están dispuestas a “relajar” la tensión entre la política, sobre la que se delibera en el ámbito público, y las creencias religiosas, que quedan encapsuladas en el ámbito privado. Con este relajamiento no se evita que las preguntas filosóficas puedan ser atacadas por su impopularidad, pero al menos se permite que las mismas sean formuladas libremente. Ahora bien, dado que las capas medias tienden a permitir (e incluso impulsar) la separación de lo público y lo privado, lo político se conforma en una esfera mucho más restringida y con poderes moderados. Y justamente porque el Gobierno ya no es igual a la ciudad, sino que es apenas una suerte de cuerpo administrativo o gerencial de alcance y poder limitados, el demos conformado por las clases medias no se muestra favorable ni a la participación directa (pues, eso va en detrimento de su propio ámbito privado) ni de los sorteos (pues quiere seleccionar personas que de dediquen por entero a ello y que por lo tanto estén preparadas para el trabajo). Así, en la democracia liberal moderna, el Gobierno limitado es conformado por medio de elecciones, es decir, gracias a un componente claramente aristocrático (Strauss, 1964/1978).

Por medio de un demos que está compuesto de forma diferente y que por lo tanto crea un ethos distinto al de la democracia clásica, la democracia liberal moderna puede acercarse al Gobierno ideal de los filósofos clásicos (que no era la democracia, sino alguna suerte de aristocracia) y detener el proceso de decadencia de Occidente. ¿Cómo? A través de la moderación. Para Strauss, la moderación es lo que puede salvar a Occidente tanto del utopismo igualitario como del mesianismo del abolengo y del devenir hacia la neutralización total del nihilismo. Una democracia liberal moderada puede (a pesar de sus problemas intrínsecos) ser un muro de contención frente al aventurerismo de las ideologías irracionales que, creyendo ser la culminación de la filosofía, son su misma negación. Digamos entonces, en síntesis y a guisa de primera conclusión, que

Strauss, a diferencia de muchos de quienes reflexionaron sobre la democracia en el siglo XX, no veía en el proceso de “oligarquización” del sistema un problema, sino una solución.

Pero si Strauss veía con buenos ojos a la elitización de la democracia, eso querría decir que su modelo de democracia preferible (pero no ideal) sería cercano a la democracia schumpeteriana. De este modo, haciendo de la necesidad virtud, Strauss acabaría plegándose a las conclusiones de la ciencia política behaviorista que se dedicó a denigrar durante años (Behnegar, 2009). No obstante, las apariencias pueden ser engañosas y la perspectiva de Strauss es mucho más compleja.

Liberalismo y elitismo

Para Strauss, lo que permite que la democracia moderna represente el mejor chance de acercarse al ideal de los clásicos es la moderación. Y ella es posible en parte por la composición del demos y la extensión limitada de la esfera política en el mundo moderno. Pero, a su vez, estas diferencias no son sino el fruto maduro del proceso de modernización (y, por lo tanto de decadencia al decir de Strauss) que comenzó con las obras de Maquiavelo y Hobbes.

Las transformaciones en el sujeto del demos y su forma de comportamiento en las democracias liberales no son azarosas; son el resultado del avance de la tecnología, del uso instrumental de la ciencia para dominar la naturaleza. El progreso tecnológico es lo que permite que el ser moderno se convierta en la práctica en individuo porque solo gracias él los hombres pueden generar una situación de abundancia relativa que les permite independizarse de la sociedad y afincarse en una esfera privada que pone coto al poder político. Y es ese individuo, que cuida con celo feroz “su” espacio, “sus” convicciones y sobre todo “su” propiedad el que conforma la clase media y trae moderación a la democracia moderna.

Pero, para Strauss, el avance de la tecnología no es el resultado de un des pliegue natural de las fuerzas productivas como creía Marx, sino que se trata más bien de la expresión material del proceso filosófico moderno que independiza al conocimiento solo para ponerlo

al servicio de la “vida humana confortable” muy alejada de la vida buena propuesta por los clásicos (Zuckert y Zuckert, 2006). La vida confortable moderna genera moderación en lo político porque es- des- medida en lo privado: el ansia de poseer y de consumir de cada uno es la que genera los límites al conjunto y la que arroja como resultado la separación entre Gobierno y sociedad y la limitación de ambos. Es decir, la vida confortable es la vida del consumo, del hombre hobbesiano y del último hombre de Nietzsche y es la vida del individuo posesivo de Macpherson (1970); es la vida del burgués, grande o pequeño, que busca con pena pero de modo incesante su propia felicidad.

Así, el avance de la tecnología no es más que el resultado del economicismo que a su vez no es más que “lockeanismo”, es decir, la “madurez” del pensamiento maquiaveliano (Strauss, 1957/1988).

Ahora bien, al mismo tiempo que la tecnología y el economicismo ayudan a producir la esfera privada que hace posible la faz positiva de la democracia liberal (es decir, al mismo tiempo que hacen posible la moderación), también producen efectos que apuntan no a frenar la decadencia de Occidente sino a acentuarla. Y ello porque la ciencia puesta al servicio de la “vida confortable” tiende a bajar en lugar de elevar intelectualmente al pueblo, pues la educación ya no es vista como parte de una formación para la buena vida (repetamos por última vez: claramente distinta de la vida confortable), sino como un instrumento de crecimiento económico y profesional del individuo para satisfacer sus crecientes necesidades. Así las cosas, la educación liberal (en el sentido cuasirrepublicano que Strauss le da al término) se hace cada vez más difícil (Fuller, 2009:251; Strauss, 1968/1993).

La educación liberal, un tópico sobre el que no podremos extendernos aquí en la medida en que sería adecuado, sirve como puente de unión entre la filosofía clásica y la democracia liberal contemporánea (Devigne, 2009; Duncan, 1995; Fuller, 2009). Lo que salva a la democracia liberal es que la misma no solo está basada en el racionalismo moderno, sino que también tiene parte de su peso soportado en la tradición

premoderna. Aquí, por premoderno debemos entender ideas tales como la búsqueda republicana (activa) de la virtud, la reflexión filosófica desatada de las convenciones sociales en búsqueda del descubrimiento de las grandes verdades, el escepticismo frente a la perfectibilidad humana, la cautela frente a la novedad, la moralidad basada en la naturaleza y la aceptación de la legitimidad de las verdades reveladas, todo valores presentes en lo que Strauss llama la “educación liberal”, que no es ni paralela ni coetánea del liberalismo político o social (Strauss, 1968/1993). Así, para Strauss, la democracia moderna sería aceptable en buena medida por lo que no tiene de moderna y por lo que no tiene de democrática.

El apoyo pedagógico en lo premoderno de la democracia liberal le permite a Strauss abrigar esperanzas para el proyecto de Occidente, pues un Gobierno democrático que en realidad tiene formas aristocráticas sirve de muro de contención al nihilismo. En este sentido, es posible afirmar, Strauss no es un paleoconservador que quiera devolvernos a los tiempos clásicos, sino que quiere recuperar ciertas nociones clásicas para la modernidad y evitar que la misma se caiga por su propio peso. El problema es que el modo de asegurar ese soporte no es mediante el desarrollo de una educación liberal para pocos (para los caballeros) que sirvan como guía hacia la vida buena a un pueblo atontado por la vida confortable. Como dice Strauss: “La educación liberal sirve para recordarles la grandeza humana a aquellos hombres de las sociedades de masas que tienen oídos con lo que oír”; solo ellos, los que pueden escuchar, pueden efectivamente subir la “escalera que asciende desde la democracia de masas hacia la verdadera democracia” (Strauss, 1968/1993). Solo cuando estos caballeros logren “elevarse”, la sociedad- occidental podría tener un dique de contención frente a su decadencia.

De este modo, podemos decir que la lectura straussiana nos entrega una paradoja interesante: en el proceso de decadencia provocado por el olvido de la “verdadera filosofía”, la sociedad moderna dio a luz un sistema político que, sin ser esa su meta, acabó ofreciendo la posibilidad (pero de ningún modo

la certeza) de frenar el declive occidental. Pero, de acuerdo con Strauss, para elevar las chances de poner un freno suficientemente poderoso al proceso de decadencia, la democracia debe continuar su transmutación hacia un sistema aun menos participativo, aun menos plural e, inversamente, cada vez más elitista y más jerárquico.

Dicho de otro modo, el modelo straussiano nos propone una vida política menos atractiva hoy a cambio de la amenaza de que, si seguimos buscando testarudamente soluciones en el estante de la modernidad, todo podría ser peor mañana.

© Revista Politeia, N° 47, vol. 34. Instituto de Estudios Políticos, UCV, 2011



Sobre el concepto de filosofía política en Leo Strauss

En 1957 Leo Strauss publica uno de sus libros más conocidos: *What is Political Philosophy?* (en adelante: WPP), que según explica en el Prólogo de la obra, se compone de distintas conferencias y artículos pronunciados y publicados a lo largo de más de una década en diferentes Institutos, Universidades y Revistas desde Jerusalén hasta Chicago. La conferencia más importante que dicha obra recoge y encabeza había sido pronunciada por vez primera en la Universidad Hebrea de Jerusalén entre diciembre de 1954 y enero de 1955, llevando el mismo título con el que sería publicada bajo la forma de libro.

CARLOS DIEGO MARTÍNEZ CINCA

Siete años más tarde, en 1964, publica tres conferencias pronunciadas dos años antes en la Universidad de Virginia bajo el título *The City and Man* (en adelante: C&M). Encabeza dicha publicación una de las más penetrantes, lúcidas y desafiantes lecturas jamás hecha por ningún otro autor –al menos durante el siglo XX, a mi modesto entender– Sobre la Política de Aristóteles, mostrando que es posible leer y entender una obra clásica del pensamiento político antiguo a la luz de los problemas cruciales de la política actual, superando incluso aquellas eruditas exposiciones que desentrañan los más recónditos pliegues del pensamiento político de Aristóteles pero al modo de una totalidad histórica cerrada en sí misma, vale decir, sin arrojar siquiera un pequeño rayo de luz sobre los dilemas que enfrenta la filosofía política de nuestro tiempo.

En ambas publicaciones se deja ver el concepto de filosofía política recuperado por Leo Strauss. Recuperado luego de arduas conversaciones con Nietzsche⁴, Spinoza y Hobbes⁶, quienes constituyeron sus primeros interlocutores en la búsqueda del auténtico concepto de filosofía política, y quienes lo condujeron inexorablemente a su recuperación en la obra de Aristóteles.

Mi propósito es exponer aquí la recuperación de dicho concepto. No me interesan las explicaciones biográficas o

historiográficas de dicha recuperación, como tampoco las motivaciones psicológicas que pudiera esconder tamaña tarea de toda una vida. En el estado actual de decadencia y putrefacción de la Filosofía Política, descripto en forma tan prístina por el propio Strauss bosquejar las bases intelectuales para la comprensión del desarrollo historiográfico de la filosofía política de Leo

Strauss sería tan inoportuno como detenerse a mirar el dedo que señala el tesoro, en lugar de contemplar el tesoro que el dedo señala.

A fin de exponer el concepto straussiano de filosofía política procederé de la siguiente manera: en primer lugar expondré las diversas razones en virtud de las cuales Strauss considera que la filosofía política no es más que el intento por responder una única pregunta, una pregunta fundamental: la pregunta por el mejor régimen de gobierno que haga posible la “vida buena”, es decir, la vida conforme a la virtud.

Esta pregunta, según Strauss, admite dos direcciones distintas como respuesta, y cada una de ellas se identifica con lo que él denomina la solución clásica y la solución moderna al problema central de la filosofía política. Por sorprendente que pueda parecer a primera vista, la filosofía de Hobbes tanto

como la de Rousseau constituyen también un intento por responder esa misma pregunta, sólo que en una dirección completamente distinta a la señalada por Aristóteles, el verdadero “fundador de la ciencia política” en cuanto tal.

Si el intento por contener el estado de guerra de todos contra todos esconde en el fondo una velada respuesta al problema de la “vida buena”, o en otras palabras, si la filosofía política moderna no es una serie de técnicas para adquirir y conservar el poder soberano, como estamos acostumbrados a creer en forma un tanto precipitada, sino más bien y ante todo la búsqueda de la felicidad que el individuo proyecta en y sobre el cuerpo político, entonces también la filosofía moderna debe responder en el fondo a un problema moral, aunque lo haga en una dirección equivocada. El error fundamental, como veremos, le viene impuesto, entre otros factores, por su carácter “derivativo”, vale decir, no originario, por la sofisticación de las pautas originarias del problema en el afán de negar el rol arbitral del sentido común y la experiencia en la “filosofía de las cosas humanas”, y por la pérdida del sentido específico que la filosofía política tuvo en la obra de Aristóteles, su fundador, o lo que es igual, por el auge de lo que Strauss llama el “cientificismo” y el “historicismo”.

Sin embargo, la filosofía política de Aristóteles (y con ella toda la filosofía antigua) no está exenta de una serie de dificultades. El sentido común y la experiencia de siglos, precisamente, se alzan en contra de una filosofía francamente antidemocrática, y que para colmo se apoya en una visión del mundo y del universo hoy irremediablemente perdidas y perimidas, que no sólo considera la naturaleza física como un reino de fines, sino que incluso es incapaz de mirar por encima de la ciudad-estado y menos aun de comprender sus contrapartes y rivales modernos, llámense naciones o Estados. ¿Cómo es posible, entonces, tomar en serio semejante filosofía? ¿Cómo podrá señalar ella la dirección correcta en la respuesta al problema central de la filosofía política?

I.- La filosofía política: un solo problema y dos soluciones

Cuando indagamos por la esencia o contenido de una determinada ciencia o saber humano, preguntamos generalmente por su objeto, vale decir, por aquel fenómeno o grupo de fenómenos que concitan el interés de una determinada comunidad científica porque constituyen un problema, o sea, un enigma al que no se le ha encontrado todavía una solución, o por lo menos una solución satisfactoria.

Sin embargo, la experiencia común en epistemología o filosofía de las ciencias enseña que el asunto es más complicado de lo que a primera vista parece. Si uno quisiera, por ejemplo, precisar el objeto de la Física, abriría -por así decirlo- una verdadera caja de Pandora, porque dentro de ella encontraríamos un haz de disciplinas científicas tan diversas como la mecánica, la cinemática, la óptica, la hidráulica o mecánica de los fluidos, la electromagnética, la aerodinámica o mecánica de los gases, y la estática, por sólo mencionar algunas de las más importantes.

A veces se tiene la impresión de que todas estas disciplinas tu-vieron un origen común in illo tempore, cuando la civilización echó sus primeras raíces entre los griegos, y que con el correr de los siglos, y sobre todo a partir de la llamada “revolución copernicana” que diera comienzo a la modernidad, el progreso mismo de la ciencia hizo que cada una de ellas fuese creciendo en importancia e independizándose del tronco que les dio la vida, a punto tal que sólo por efecto de la costumbre o convención conservan hoy un apellido en común.

Si este fenómeno ocurre con las llamadas “ciencias duras” o “ciencias exactas”, ¿qué cabe esperar de las pobres humanidades, de las “ciencias sociales” o “ciencias del espíritu” (como las llamaba Dilthey)?

La filosofía política, en efecto, tampoco parece ser ajena a este problema. Con sólo cruzar la vereda que nos separa del edificio ubicado hacia el oriente, nos encontramos con la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, una unidad académica en la que se imparten al menos cuatro carreras universitarias que parecen tener un origen común en la vieja Filosofía Política. En esta misma Facultad de Filosofía y Letras podría uno pensar que apenas

si existe una pequeña diferencia entre la Historia de las Ideas Políticas, el Derecho Político, la Filosofía Jurídica y la Filosofía Social y Política, especialmente si se comparan los programas de clase y se advierte la continua repetición de autores, libros y temas que en una y otra asignatura constituyen lo medular de la enseñanza. Sin embargo, como claramente advierte Leo Strauss, una cosa es el pensamiento político, otra la teoría política, otra la ciencia política, y fundamentalmente otra la filosofía política.

En principio, cada una de estas disciplinas, de un modo u otro, versan sobre la acción política. En efecto, dice Leo Strauss,

“...Toda acción política está encaminada a la conservación o al cambio. Cuando deseamos conservar tratamos de evitar el cambio hacia lo peor; cuando deseamos cambiar, tratamos de actualizar algo mejor. Toda acción política, pues, está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor...”

Ahora bien, un pensamiento sobre lo mejor y lo peor implica, necesariamente, un pensamiento sobre el Bien, sobre lo bueno en sí. Puede ocurrir, y de hecho ocurre, que ese pensamiento sobre el Bien tenga lugar más bien como una suerte de conciencia difusa, en cierto modo irreflexiva, vale decir, que no se tematice en cuanto tal. En ese caso un pensamiento tal no logra superar el ámbito de los que los griegos identificaron como “doxa” u opinión. Pero si tal pensamiento se asume en forma explícita como problema, y se le admite entre la serie de problemas que prefiguran el existir humano, entonces, y sólo entonces, aparece la filosofía política en cuanto tal. En palabras de Leo Strauss,

“...Cuando esta propensión (a la conservación o al cambio) se hace explícita y el hombre se impone como meta la adquisición del conocimiento del bien en su vida y en la sociedad, entonces surge la filosofía política...”

”La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo”.

La expresión filosofía política designa tanto su objeto propio cuanto su método. En cuanto

método, la filosofía es esencialmente dialéctica: parte de las opiniones que el sentido común de los hombres -los hombre en su sentir común- poseen sobre lo bueno y lo malo, la justicia y la injusticia, la felicidad e infelicidad, tanto del individuo como de la comunidad, y aspira a la verdad del todo, del todo como conjunto, es decir, la verdad acerca de Dios, del mundo y del hombre.

“...la búsqueda del conocimiento de “todas las cosas” significa la búsqueda del conocimiento de Dios, del mundo y del hombre, o mejor, la búsqueda del conocimiento de las esencias de todas las cosas. Estas esencias en su totalidad forman “el todo” como conjunto...”

En cuanto a su objeto, la filosofía política abarca los gran-des objetivos de la humanidad: la libertad y el gobierno o la autoridad, objetivos que son capaces de elevar al hombre por encima de su pobre existencia, tal como el mismo Hobbes reconoce en aquel célebre pasaje del Leviatán donde afirma que en el estado de naturaleza “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve...”. Semejante objeto lleva en su esencia el no poder ser valorativamente neutro:

“exige de los hombres la obediencia, la lealtad, la decisión y la valoración. Lo político está sujeto por su misma naturaleza a la aprobación y desaprobación, a la aceptación o la repulsa, a la alabanza o la crítica”

Sin embargo, esta afirmación parece chocar contra el relativismo imperante hoy en la “ciencia política”, más precisamente contra la “neutralidad axiológica” preconizada por Max Weber como condición indispensable del quehacer científico. En efecto, como el propio Strauss admite,

“... (hoy) la ciencia social positivista es avalorativa y éticamente neutra: es imparcial ante el conflicto entre el bien y el mal, cualquiera sea la forma en que el bien y el mal puedan ser interpretados. Esto significa que el campo común a todos los científicos sociales... sólo puede ser alcanzado a través de un proceso de liberación de los juicios morales o de un proceso de abstracción absoluta: la ceguera

moral es condición indispensable para el conocimiento científico...”

El mandato de neutralidad axiológica tiene su origen, como es fácil de advertir, en la solución moderna al problema capital de la filosofía política, más precisamente en la obra de Thomas

Hobbes. Hobbes fue sin duda alguna el padre del positivismo jurídico moderno, pero no obstante hubo que esperar algunos siglos a que los frutos del positivismo floreciesen y diesen hoy a la filosofía política el aspecto decadente del presente.

Uno de los efectos –por cierto más inofensivos– del mandato de neutralidad axiológica se deja ver, al menos, en la habitual exposición de la filosofía política como una suerte de “especulación” en torno a los diferentes regímenes de gobierno, como el estudio “aséptico” de las ventajas y desventajas que conlleva cada una de las distintas formas de gobierno.

Al proceder así, se confunde la filosofía política con la Historia de las ideas políticas o con la Teoría Política en el mejor de los casos. Si la filosofía política abarca los grandes objetivos de la humanidad: la justicia, la felicidad, la autoridad y la libertad, no es porque tenga en ello un interés teórico simplemente. Es porque su conocimiento está orientado a la implantación de un determinado régimen de gobierno que contemple y realice dichos elementos en una determinada comunidad política, aquí y ahora.

Incluso Hobbes, a quien mencionamos sólo de paso, aun-que niegue rotundamente la existencia de lo bueno o malo en sí, del “finis ultimus (propósitos finales) y el summum bonum (bien supremo) del que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas”, y afirme que en el estado de naturaleza “nada puede ser injusto; las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar; donde no hay un poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia...”, con todo se ve obligado a afirmar que “las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino también a asegurar una vida feliz”, y por consiguiente

debe afirmar la existencia misma de la sociedad civil sobre la base de un mandato moral, que no es sin más ni menos que una ley natural que manda a cada uno “renunciar a su derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo”.

La circularidad del argumento hobbesiano resulta evidente, y obedece sin duda a su necesidad de establecer la ciencia política sobre un nuevo fundamento que, a su pesar, sigue siendo moral, aunque en una dirección completamente diferente a la señalada por los “viejos filósofos moralistas” que critica.

Algo similar ocurre con Maquiavelo y Locke, y hasta con el mismo Rousseau. Sus obras fueron escritas buscando la aprobación moral de sus contemporáneos, y no precisamente de todos sus contemporáneos, sino de aquellos que bien podrían vestir la toga del viejo oligarca de Las Leyes de Platón: los Médicis, los Cavendish, los Shaftesbury y hasta los ilustrados de París, influyentes hombres de dinero y de poder, venerados mecenas de la cultura, de cuya aprobación moral dependía en gran parte la suerte de sus escritos y la implementación de sus ideas.

En Rousseau se torna particularmente evidente el fundamento moral de la sociedad. En el proyecto del filósofo de Ginebra, “el contrato social que crea la sociedad es la base de la moralidad, la autonomía o la libertad moral;... lo único necesario es el ejercicio de la virtud moral, el cumplimiento de nuestros deberes hacia nuestros semejantes”. Más aún, un análisis más riguroso del pensamiento de Rousseau muestra que “el núcleo de la moral es la buena voluntad, que se distingue del mero cumplimiento de los deberes”.

Ahora bien, si la filosofía política es en el fondo la respuesta a un problema moral, y la solución moderna a dicho problema siguió una dirección equivocada desde el preciso instante en que buscó la respuesta desde la nueva ciencia, la ciencia moderna, que como bien o mal advirtió Max Weber lleva implícito en el fondo un mandato de neutralidad axiológica, ¿qué garantías tenemos de que la solución clásica, iniciada primariamente en

Sócrates, haya seguido la dirección correcta? ¿Acaso no dijo

Pascal, precisamente de Aristóteles y de Platón, que escribieron sus obras políticas como un juego, y que ésta fue realmente la parte menos filosófica y menos seria de su vida, que “escribieron de política como si tuvieran que poner en orden un loquero”?

Permítaseme por el momento arrojar las sombras de la duda sobre el humor que Pascal atribuye gratuitamente a Platón y Aristóteles. En realidad, su observación es por lo menos inocua si atendemos seriamente a la gravedad del asunto que por el momento estamos discutiendo, y, en todo caso, no refleja más que el propio prejuicio moderno hacia la política como filosofía práctica.

La gravedad del asunto pasa más bien por admitir, con Leo Strauss, que la filosofía política pueda aspirar a la verdad. En un mundo pluralista y democrático, ¿quién puede arrogarse el privilegio de haber alcanzado la verdad? La defensa de Strauss al respecto parece evocar un viejo juego de palabras, cuando sos-tiene a pesar de todo que “la filosofía no consiste esencialmente en poseer la verdad, sino en buscar la verdad...”. El solo hecho de hablar hoy de la verdad provoca la crispación del discurso en torno a lo “políticamente correcto”.

Más aún, la búsqueda de la justicia, la felicidad y la libertad, todo ello en clave de mejor forma de gobierno, podría parecer el resabio de una vieja ilusión cuando la historia misma y la experiencia muestran el devenir de las formas como único absoluto. El propio Strauss parece darle la razón a tantas objeciones cuando admite sin ambages que

“La filosofía política, en el sentido en que hemos intentado describirla... hoy está en decadencia o, quizás, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo...”

La claridad de un diagnóstico tan terrible como éste se completa con la etiología de la enfermedad, es decir, con la identificación de las causas que han dado origen a la misma: el cientificismo y el historicismo, “esos dos colosos del mundo moderno (que) han logrado definitivamente destruir la mera posibilidad, incluso, de la filosofía política”.

No es posible definir con todo claridad ambos fenómenos, pero sí es posible identificar la actitud fundamental de base que los une al rechazar en forma rotunda un conocimiento de lo político que se sustente sobre el juicio moral de lo que es bueno justo o noble en sí mismo. El positivismo de hoy, como sostiene Strauss, no es ya lo que pretendía ser cuando Augusto Comte lo fundó, pero aún conserva su recuerdo al “considerar que la ciencia moderna es la expresión más elevada del conocimiento, porque no busca, como la teología y la metafísica lo hicieran en otro tiempo, el conocimiento absoluto del por qué, sino sólo el conocimiento relativo del cómo”.

Remodelado por obra del utilitarismo, el evolucionismo y el neo-kantismo, el positivismo de Comte abandonó hacia fines del siglo XIX la esperanza de que una ciencia de lo social, al estilo de las modernas ciencias naturales, pudiese superar la anarquía intelectual reinante en su campo, y alcanzó entonces la madurez de su desarrollo cuando decidió, por obra de Max Weber, separar definitiva y tajantemente los hechos de los valores, admitiendo solamente los juicios sobre los hechos como propios de la ciencia política.

Sin embargo, el cientificismo positivista de finales del siglo XIX y comienzos del XX no pudo resolver numerosas contra-dicciones que se planteaban al seno de su proyecto intelectual. Es elocuente en tal sentido la aguda crítica de Karl Popper a los postulados del cientificismo más puro: todo problema que la ciencia intenta resolver supone al menos un interés particular, resultante de un sistema de valores, que impone un determinado recorte de la realidad y una orientación de la mirada que no se explica sólo desde la “lógica”. En la crítica de lo que él denominó como el mito del “observativismo”, Popper se vio forzado a admitir, incluso, la validez de los sueños metafísicos en el “contexto del descubrimiento”, por su capacidad de motorizar la indagación propiamente científica.

Pero entonces el cientificismo devino historicismo, “el principal enemigo de la filosofía política”. Según Leo Strauss, se abandonó, en primer lugar, la distinción entre hechos y valores, porque cada modo de

comprender, por muy teórico que sea, implica en el fondo valoraciones específicas, como Popper advirtiera. En segundo lugar, se le negó toda exclusividad a la ciencia moderna, que comenzó a ser vista sólo como una forma más, entre otras, de interpretar el mundo (la crítica de la Escuela de Frankfurt fue decisiva en este sentido). En tercer lugar se rechazó toda consideración del proceso histórico como algo básicamente concatenado o, en términos más amplios, como algo eminentemente racional. Como Popper advirtió, con señera lucidez en la crucial situación histórica en que escribió *La sociedad abierta y sus enemigos*:

“...la afirmación de la teoría moral historicista de que la decisión fundamental a favor o en contra de uno de los sistemas morales en cuestión no es en sí misma de carácter moral, ni se halla basada en consideración o sentimiento moral alguno, sino en la predicción histórica científica...a mi juicio es insostenible...”

Popper, un campeón del método científico, es también un ejemplo de reacción contra toda forma de encubrir el verdadero problema moral de la filosofía política bajo complejas fórmulas científicas o ambiguas predicciones sociológicas, y ve el fondo del asunto con una nitidez increíble. El problema de la filosofía política, como comprendió tardíamente el positivismo, sigue siendo un problema moral. Pero una vez alcanzada esta madurez, en su faz definitiva y última,

“...el historicismo rechaza el planteamiento del tema de la buena sociedad, o sea de la sociedad ideal, como consecuencia del carácter esencialmente histórico de la sociedad y del pensamiento humano...”

La solución moderna queda atrapada en el círculo de sus propias contradicciones. Nociones tales como justicia, equidad, felicidad o belleza que en la solución clásica eran inherentes a la razón, pierden sus raíces espirituales, se “formalizan” en conceptos abstractos y vacíos que ya nada le dicen al hombre moderno, y terminan siendo “funcionales” a cualquier demagogo de turno que sepa cómo adueñarse de la arena pública. En palabras de Horkheimer:

“...Cuanto más pierde su fuerza el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de manejos ideológicos y de la difusión de las mentiras más descaradas. El iluminismo disuelve la idea de razón objetiva, disipa el dogmatismo y la superstición; pero a menudo la reacción y el oscurantismo sacan ventajas máximas de esta evolución...”.

El historicismo rechaza el plantearse siquiera la pregunta por la sociedad buena porque sencillamente nada hay de permanente en la historia. Strauss sostiene que el desprecio hacia lo perenne de una tradición que conocía por cierto muy bien, le permitió al historicista más radical, en 1933 -en clara alusión a Heidegger y su “discurso de aceptación del Rectorado”- someterse -o peor aún, recibir con agasajo como a una concesión del destino- al veredicto de la parte menos prudente y menos moderada de su país en el momento en que Alemania atravesaba su fase histórica menos prudente y menos moderada, y al mismo tiempo, pronunciándose a favor de la prudencia y la moderación.

“El acontecimiento fundamental del año 1933 ven-dría a probar, si es que esa prueba era necesaria, que el hombre no puede dejar de plantearse el tema de la sociedad buena, y que no puede tampoco liberarse de la responsabilidad de dar una respuesta, remitiéndose a la historia o a cualquier otro poder distinto de su propia razón...”

Una vez que el relativismo histórico o historicismo forma ya parte medular del “tono vital” de nuestra época, no resulta extraño advertir que incluso algunos de sus más refinados divulgadores propugnen desempolvar los viejos textos de la filosofía política para saborearlos por el mero placer estético que produce cualquier obra de arte, lejos, por supuesto, de tomarse en serio el imperativo moral de buscar la vida buena. La lectura y comprensión de los clásicos no es más que la arista distintiva del hombre refinado y culto. Y así, con la pasmosa frialdad del cirujano que le comunica a su paciente la existencia de una metástasis cancerígena al mismo tiempo que la imposibilidad de la cura por lo avanzado de la enfermedad, dice Umberto Eco:

“...Lo que nos turba al volver a leer a los clásicos no es tanto que ellos supieran identificar de forma esencial algo verdadero y terrible, sino que nosotros, más de dos mil años más tarde, perseveremos en nuestros errores sin haber entendido su lección (o habiéndola entendido demasiado bien)...”

II.- La solución clásica al problema de la filosofía política

Resta ver ahora si la diafanidad con que los clásicos antiguos abordaron el problema moral de la filosofía política en tanto moral, es decir, sin enmascararlo tras complejas abstracciones metodológicas ni alambicadas teorizaciones científicas, no constituye en el fondo una concesión al facilismo o en el mejor de los casos una ingenuidad propia de la “infancia de la humanidad”, como gustó llamarla algún historicista.

Si al margen de cualquier prejuicio historicista uno observa atentamente el modo en que Platón y Aristóteles escribían sobre los asuntos políticos –y más aún si los compara con el modo de escribir de Hobbes o de Rousseau-, resulta por lo menos significativo que los griegos abordaron lo político desde un plano de proximidad y viveza que nunca se ha vuelto a igualar. Como dice acertadamente Strauss:

“...contemplaban los asuntos públicos desde la mis-ma perspectiva que el ciudadano ilustrado o el político. Y sin embargo, veían con claridad las cosas que los ciudadanos ilustrados y los políticos o no veían en absoluto o veían con dificultad. La razón estaba en que los filósofos, aunque en la misma dirección que los ciudadanos ilustrados y los políticos, iban más lejos, profundizaban más...”

Resulta ciertamente curioso que la Política sea el único tratado en que Aristóteles se expresa frecuentemente por medio de juramentos. La causa obedece, sin duda, a que Sócrates y Aristóteles hablaban, en esta materia, el lenguaje común de los ciudadanos y políticos, “apenas si pronunciaban una palabra que no fuera de la calle”.

Alguien podría pensar en este punto que Maquiavelo, sin embargo, los superó a los dos en el arte de expresar la perspectiva política del hombre común. Sin embargo, tendríamos que

discutir primero si el florentino logra ir más allá de la visión que el hombre común tiene normalmente de lo político. Cuando al comienzo del capítulo XV de su obra más leída expresa que no le interesa describir “repúblicas ni principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente”, y que por el contrario, su propósito es “escribir algo útil para quien lo lea”, yendo “directamente a la verdad real de la cosa”, ¿qué está haciendo sino renunciar a ese “más allá” que hace a la esencia misma de la filosofía? Pero dejemos esta cuestión de lado y volvamos a los griegos.

Como señalamos al comienzo de este trabajo, desde el momento en que el sentido común adquiere –al menos en Aristóteles- el carácter de instancia definitiva en los asuntos que conciernen a la esfera de lo político, dicho sentido común plantea una serie de problemas, el principal de los cuales parece ser el carácter esencialmente histórico y relativo del sentido común. Como el mismo Strauss reconoce:

“...A nuestra opinión provisional, según la cual la ciencia política de Aristóteles es la forma plenamente consciente de la comprensión de los asuntos políticos por medio del sentido común, se le puede objetar que la matriz de esta ciencia no es sólo el sentido común, sino el sentido común de los griegos, por no decir el sentido común de la clase alta griega...”

En este punto es menester proceder con extremo orden y cuidado.

En primer lugar, ¿qué significa exactamente que el sentido común reviste carácter de instancia definitiva en los asuntos que conciernen a la esfera de lo político? ¿Hasta dónde es cierto esto en la filosofía política de Aristóteles?

La prudencia, en Aristóteles, posee un carácter inferior a la sabiduría, que se ocupa de los primeros principios y de lo divino, y le está subordinada. Pero esa subordinación es tal que dentro de su esfera, la esfera de lo humano en sí, la prudencia es suprema. En un pasaje clave del libro V de la Ética Nicomaquea leemos:

“Es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos del conocimiento... Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como lo más excelente si el hombre

no es lo mejor del mundo... (Pero) de Anaxágoras, de Tales y de los hombres como ellos, dice la gente que son sabios, no prudentes, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos...”

Como afirma Leo Strauss, la esfera de lo humano gobernada por la prudencia está en cierto modo cerrada, ya que los principios de la prudencia, es decir, los fines que guían el actuar prudente del hombre, se conocen de forma independiente a la ciencia teórica. Al razonar de este modo, Aristóteles

“...pudo fundar la ciencia política como disciplina independiente entre una serie de disciplinas de modo tal de preservar para la ciencia política la perspectiva del ciudadano o del hombre de Estado, o como la forma plenamente consciente de la comprensión del “sentido común” de los asuntos políticos...”

Aclarado entonces el rol determinante que el propio Aristóteles concede a la prudencia o sentir común del ciudadano común en los asuntos políticos, urge ahora contestar el mayor reparo que ya en tiempos de Aristóteles dicho sentido común le planteaba: si la democracia puede o no ser considerada no ya la mejor forma de gobierno, sino al menos una más entre otras que haga posible la vida buena.

Resulta superfluo aclarar cuál es el juicio del sentido común respecto a esta particular forma de gobierno —aunque no estaría de más cuestionar la aparente historicidad del sentido común que desde los griegos hasta el presente parece haber considerado la democracia como la mejor de todas—. Sin embargo, es en esta mismísima materia donde se muestra el verdadero itinerario de la filosofía política que parte del sentido común pero al mismo tiempo lo trasciende y lo eleva. Comencemos por preguntarnos hasta qué punto o en qué medida es Aristóteles antidemocrático.

En la dura crítica que al comienzo del segundo libro de su *Política* el Estagirita hace al proyecto político de su maestro esbozado en la *República*, nos dice que uno de los errores más groseros de Platón es no haber advertido la

naturaleza misma de la ciudad al exigir de ella la misma unidad que posee la familia. La familia no es por cierto una comunidad de iguales, pero en la ciudad,

“...por ser todos naturalmente iguales, es justo también que —tanto si el gobierno es un bien como si es un mal— todos participen de él; y una imitación de esto es que los iguales se retiren por turno de sus funciones y, aparte de ellas, sean tratados como semejantes... Esto pone de manifiesto que no pertenece a la naturaleza de la ciudad el ser unitario en este sentido...”

Aristóteles considera entonces que la ciudad es una comunidad de hombres libres e iguales por naturaleza. Esto se deja ver con entera claridad en los análisis del tercer libro de la *Política* donde discute qué es un ciudadano y cuál es su verdadera naturaleza. Allí nos dice, por ejemplo, que si bien existen relaciones de mando o de poder en que se gobierna a un inferior, la autoridad política es por definición la autoridad que se ejerce sobre los iguales.

“...hay un cierto mando en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres, y ése decimos que es el imperio político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser general de caballería sirviendo a las órdenes de otro... Por eso se dice con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido...”

Por la radical importancia que esta afirmación posee en aras de desvirtuar la etiqueta de antidemocrático que injustamente se le atribuye al Estagirita, me interesa recalcar aquí que no se trata opiniones vertidas como al pasar en la *Política*, sino más bien de su más íntima convicción respecto del carácter naturalmente democrático de la ciudad.

Parecería que la democracia no es entonces sólo una forma de gobierno entre otras, sino más bien la forma normal a la que la ciudad tiende por naturaleza: una sociedad de hombres libres e iguales. Como dice Strauss, “no es casual que Aristóteles introduzca las reflexiones fundamentales del libro tercero con un argumento claramente democrático”, y que su primera definición de ciudadano sea la del ciudadano de una democracia.

Pero también es cierto, y esto hay que decirlo, que apenas unas páginas más adelante el propio Aristóteles revela que bajo cierto punto de vista (el de la perfección) no considera ciudadano a los obreros () y que “la ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero”, ya en el caso de que lo haga, la virtud del buen ciudadano (el saber mandar y el saber obedecer) no podrá predicarse de todos, ni siquiera de los hombres libres solamente, “sino de los que están exentos de los trabajos necesarios”.

Con esta afirmación no pretende Aristóteles limitar la igualdad natural de los ciudadanos solamente a los miembros de la aristocracia, vale decir, aquellos que no dependen de su trabajo manual para subsistir, y por ende disponen de ocio para los asuntos de la polis. La igualdad por naturaleza corresponde a todo hombre libre, obrero o terrateniente, pero ciudadano al fin.

Aristóteles sostiene que sólo la ciudad perfecta –no la ciudad sin más (simpliciter)- no hará ciudadano al obrero. Una cosa es el orden natural básico que el sentido común percibe como inherente a la polis, y otra cosa es ese mismo orden natural ordenado a la perfección del hombre. La escolástica del siglo XIII distinguió, a este respecto, entre *natura naturata* y *natura naturans*.

Para comprender cabalmente el sentido de esta distinción, Leo Strauss trae a colación un ejemplo de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Según el Aquinate, en el estado de inocencia, en caso de haber perdurado, los hombres habrían sido ciertamente desiguales en relación a la justicia, y por ende los hombres superiores habrían gobernado a los inferiores. La razón de ello es que la igualdad de la justicia se manifiesta en la retribución, pero no en la creación. El acto de creación es un acto de liberalidad, no de justicia, y por ende es perfectamente compatible con la desigualdad de dotes, ya que Dios nada debe a sus criaturas.

Como puede apreciarse, la igualdad natural es entonces compatible con la desigualdad moral. El sentido común percibe la igualdad natural y por eso toda ciudad tiende naturalmente hacia la democracia -como Aristóteles parece sostener- pero no percibe ni comprende con igual claridad la desigualdad

moral ni las consecuencias que ella acarrea. Allí comienza la tarea de la filosofía.

Esta desigualdad moral no representa un obstáculo en el concepto de ciudad perfecta que Aristóteles maneja, porque encuentra lógico que

“los más, cada uno de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto, lo mismo que los banquetes para los que contribuyen muchos son superiores a los costeados por uno solo...”

Por eso Solón y otros legisladores cuyo sentido común Aristóteles comparte ponen en manos de las asambleas populares las decisiones más importantes que conciernen al cuerpo político en cuanto tal, como la declaración de la guerra y la paz, la rendición de cuentas de los magistrados, la aplicación de penas capitales y otras semejantes, pero no les permiten ejercer las magistraturas individualmente, “pues todos juntos tienen suficiente sentido y mezclados con los mejores que ellos son útiles a sus ciudades”, de igual modo el alimento no puro mezclado con el puro hace el conjunto más provechoso que una cantidad escasa de alimento puro. La desigualdad moral no es un obstáculo para que la multitud del pueblo tome parte en la soberanía política porque, como indica Leo Strauss,

“esta desigualdad es perfectamente compatible con la posibilidad de que todos los hombres posean del mismo modo por naturaleza la capacidad de respetar la prohibición del asesinato, por ejemplo, distinta de la capacidad de convertirse en seres moralmente virtuosos en sentido estricto, o de convertirse en perfectos caballeros...”

Es evidente entonces que la ciudad se compone de hombres iguales por naturaleza, pero que su participación en el gobierno no es la misma en todas las ciudades, puesto que depende del régimen (polite...a) o forma de gobierno que la ciudad adopte. Dado que existen diversos regímenes,

“...tiene que haber también necesariamente diferentes clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en

algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino, y en algunos esto será imposible, por ejemplo en uno de los llamados aristocráticos...”

El régimen (polite...a) no es sólo la forma de gobierno que da a una sociedad su carácter específico: es también y principalmente la forma de vida en cuanto convivencia humana de todos los ciudadanos que componen dicha sociedad, el conjunto de sus gustos y estándares morales, el espíritu de sus leyes y los ideales a los que aspiran como comunidad. Semejante régimen depende –tal como Aristóteles advirtió siguiendo probablemente las sugerencias de Platón- del predominio de un tipo determinado de seres humanos. Y en este sentido, una vez más, el sentido común acierta cuando expresa frases tan comunes como aquella que los argentinos estamos acostumbrados a escuchar: “cada país tiene los gobernantes que se merece”.

En efecto, el régimen depende del predominio de un determinado tipo humano entre los ciudadanos que lo componen, pero ante todo y fundamentalmente depende de sus dirigentes, de quienes tienen la misión de realizar aquellos ideales. Por eso resulta casi natural que Aristóteles insista tanto en la educación (paide...a de los futuros gobernantes. Ellos son los destinatarios de su Política, y éste y sólo éste es –a mi entender- el único motivo serio por el que Aristóteles podría ser sospechado como partidario de la aristocracia.

Sin embargo, como Julián Marías dice con entera justicia:

“El problema fundamental de la política no es, por consiguiente, qué régimen es el mejor, sino cómo pueden existir –persistir- los regímenes, sean los que sean. El tema de la ciencia política no es el ideal de la polite...a la constitución perfecta, sino algo mucho más modesto, pero más apremiante: la seguridad.

Por ello Aristóteles, luego de estudiar pormenorizadamente todos los regímenes políticos, las causas de su decadencia y de las revoluciones, particularmente de la democracia y de la oligarquía, y en lo que constituye quizás

la expresión más acabada de lo que Leo Strauss identifica como la solución clásica, o sea la filosofía política entendida como dialéctica que parte del sentido común y se eleva hacia la sabiduría prudencial en busca de una respuesta al problema moral de la vida buena, termina diciendo el sabio de Estagira que la mejor forma de gobierno es un régimen mixto, que no sólo es distinto de todas las formas puras, sino que consiste en la máxima impureza: en la combinación o mezcla de varios regímenes, y mejor aún de todos. Este régimen mixto, a falta de un nombre propio, es designado con el nombre genérico de todos los demás: polite...a república y está constituido políticamente por la clase media, la única clase política que “ni apetece demasiado los cargos ni los rehúye”.

Frente a todas las construcciones mentales de la modernidad, a sus complejas hipótesis académicas en torno al origen y finalidad de la comunidad política, de las que acaso la abstrusa Teoría de la Justicia de Rawls no sea más que su destilado natural, se alza la prudente solución aristotélica que se atiene a las posibilidades medias reales, para preguntarse finalmente qué se puede hacer en las ciudades, “en estas que existen en el mundo, no en un lugar soñado”, como sostiene Julián Marías.

La filosofía política, si abriga todavía alguna esperanza de superar el estado de decadencia y putrefacción en que hoy se encuentra postrada, deberá meditar seriamente y asumir el mandato de Aristóteles:

“Consideremos ahora cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos (’ ”a pedir de boca”), sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades. Porque las llamadas aristocracias, de que acabamos de hablar,... caen fuera de las posibilidades de la mayoría de las ciudades...”



Secularización y crítica del liberalismo moderno en Leo Strauss

1. La ilegitimidad de los tiempos modernos

La secularización es un complejo concepto que puede tener tanto una significación jurídica como filosófica. La secularización como concepto filosófico es precisamente el tema de este artículo, que abordaremos aprovechando la reciente edición de varios libros cercanos a esta temática, y que, en mi opinión, pueden ser relevantes para comprender dos maneras muy distintas de enfocar la secularización como concepto para explicar la época histórica de la Modernidad.

ANTONIO RIVERA GARCÍA

Puede ser entendida, en primer lugar, como continuidad bajo otra forma del pensamiento cristiano e incluso de contenidos filosóficos pre-modernos. Aquí Löwith adquiere una relevancia fundamental, aunque también podríamos citar la teología política de los reaccionarios católicos como Donoso o la más depurada de Carl Schmitt. Se puede comprender, en segundo lugar, como ruptura o emancipación de la herencia bíblica. En un libro de hace unos años, Jean-Claude Monod señalaba, con la intención de exponer la complejidad de este concepto, que se trata de una categoría filosófica con dos sentidos antagónicos: alude tanto a la transferencia de contenidos teológicos a una esfera secular como a la liquidación o emancipación del cristianismo por los hombres e instituciones modernas. Tenemos así dos modelos de interpretación: el que afirma la continuidad con la época anterior, y en consecuencia, con la tradición judeocristiana; y el que sostiene la ruptura —traducida a veces en cólera antirreligiosa— de los nuevos tiempos con la teología y filosofía premodernas.

La frontera entre estos dos modelos no es, sin embargo, tan clara como puede parecer en principio: ni los defensores de la ruptura pueden negar la influencia de la tradición bíblica sobre los modernos; ni los partidarios de la secularización-transferencia pueden dejar de reconocer lo que la Modernidad y la misma

filosofía de la historia contienen de ruptura con el pasado. En relación con este último punto el mismo Karl Löwith, en una línea que ya conocemos por Max Weber, debe admitir que el *Neuzeit* combina mistificación y desencanto, elementos religiosos y antirreligiosos. Y es que la filosofía de la historia asume y al mismo tiempo pervierte los conceptos cristianos. Otro de los seguidores del teorema de la secularización formulado por Löwith en *Historia del mundo y salvación*, Koselleck, reconoce en uno de sus textos las limitaciones de la tesis de la continuidad. Pues si bien es cierto que «las expectativas intramundanas de salvación están conectadas con los antiguos ritmos temporales apocalípticos», esto no significa que el progreso técnico e industrial sea deducible de premisas teológicas.

Generalmente, quienes defienden la hipótesis de la continuidad, como es el caso de Schmitt a propósito de la teología política y Löwith en relación con la filosofía de la historia, acaban cuestionando la legitimidad de los tiempos modernos, tema sobre el cual Blumenberg ha escrito el que, probablemente, sea el libro más importante de la querrela de la secularización iniciada en 1962 con motivo del VII Congreso Alemán de Filosofía. Sin embargo, también hay partidarios de la tesis de la ruptura como Leo Strauss que nos ofrecen una versión reaccionaria, en el sentido de que deslegitiman la pretensión de la modernidad de

constituir un progreso con respecto a la filosofía y ciencia de los antiguos o premodernos.

En las páginas siguientes nos centraremos en la secularización y crítica de la Modernidad que encontramos en Leo Strauss. A pesar de que este filósofo nos habla de la cólera antiteológica de los modernos, termina admitiendo que las novedades no son absolutas y que resulta necesario apreciar cierta continuidad con respecto a la tradición judeocristiana. La visión straussiana de la época histórica para cuya interpretación hacemos uso del complejo concepto de secularización, puede ser criticada ante todo por identificar, como ya hacía el pensamiento reaccionario del siglo XIX, los nuevos tiempos con una sola de sus corrientes, el liberalismo. Strauss, por otra parte, nos reta a demostrar que no tiene razón cuando sostiene la superioridad de la filosofía política antigua sobre el pensamiento moderno de la democracia y de la igualdad. Opino que los aspectos cuestionables de la Modernidad no deben hacernos perder de vista que también ha sido una época obsesionada por la emancipación de sujetos políticos que no son reconocidos por las instituciones. El mismo totalitarismo, como decía Lefort, constituye una reacción a los desafíos de la democracia planteada en toda su radicalidad —aunque luego no tenga traducción institucional— a partir del siglo XIX. En este artículo nos limitaremos en buena medida a hacer explícita la visión reaccionaria que de este amplio período histórico tiene Strauss y que en algunas puntos fundamentales coincide con el gran antiliberal del siglo, Carl Schmitt.

2. El problema de la secularización en Strauss: el alcance de la ruptura con la tradición cristiana

El pensamiento premoderno, tanto la filosofía antigua como la tradición bíblica o la filosofía judeocristiana, más allá de sus profundas diferencias, entendía la Ley como algo objetivo, como un orden eterno que el hombre recibe de fuera, de la Naturaleza o de Dios, y que debía obedecer. Por eso, la filosofía premoderna, cuando piensa en la Ley y lo justo, considera prioritario el deber sobre el derecho. Strauss nos muestra que en el origen

de la filosofía (política) moderna, y las figuras esenciales para comprenderlo son Maquiavelo y Hobbes, se encuentra, en cambio, la reivindicación de un orden inmanente y liberado del yugo externo de la Ley. Esta reivindicación adopta la forma de una «cólera antiteológica», de una oposición al espíritu religioso que persuade a los hombres para que obedezcan leyes de las que no son autores. Tal cólera está unida a una reactivación, sobre todo con los tratados teológico-políticos de Hobbes y Spinoza, de la crítica epicúrea que ayuda a liberarse del temor de Dios y a reconocer como único y verdadero bien la felicidad temporal. Desde Maquiavelo, la moderna cólera antiteológica se desdobra a menudo en «rabia antiutopista» y en oposición a la filosofía política clásica que, interesada por el mejor régimen, construía repúblicas imaginarias o ideales. El antiutopismo implica asimismo preocupación por la efectividad. Si Maquiavelo rebaja los objetivos y criterios de acción social, y en particular las virtudes exigibles a los ciudadanos, se debe a que de este modo aumentan las posibilidades de que sea efectiva la nueva sociedad.

En principio, al pensar la modernidad como ruptura con respecto al pensamiento de la tradición bíblica y de la filosofía antigua, podría parecer que no hay espacio en Strauss para la secularización en el sentido fuerte de continuidad o transferencia de contenidos teológicos cristianos a esferas temporales. En palabras del filósofo judío, la secularización consiste en preservar «los pensamientos, sentimientos o costumbres de origen bíblico después de la pérdida o la atrofia de la fe bíblica». Se trata así de integrar lo eterno en un contexto temporal, y de este modo se puede transformar el reino de Dios en una comunidad perfecta construida por el hombre solo; o se puede convertir en temporales e inmanentes las virtudes cristianas de igualdad, amor fraternal o compasión. Ahora bien, Strauss insiste en la ruptura porque no sólo el nuevo pensamiento se produce dentro de un marco antiteológico, sino sobre todo porque el concepto de secularización enmascara el verdadero objetivo del proyecto moderno: el levantamiento de instituciones completamente inmanentes.

La secularización como transferencia o continuidad con la época premoderna constituye, al parecer de Strauss, una fábula inventada por los modernos. Esta especie de mito pretende ocultar la oposición radical entre la religión cristiana y las ideas modernas con el objeto de que estas últimas triunfen con más facilidad. Dentro de este relato se puede incluir todos aquellos intentos realizados después de la Revolución francesa, y en primer lugar debemos mencionar el sistema hegeliano, de armonizar modernidad y cristianismo. A juicio de Strauss, dicha mundanización (*Verweltlichung*) suponía ya desnaturalizar los conceptos teológicos. La fábula de la secularización, en correspondencia con el proceder de los ilustrados moderados, aspiraba a reconciliar, mas sin conseguirlo, la filosofía moderna con la religión cristiana. En realidad, con este proceder preparaba la victoria final de la Ilustración radical, esto es, la victoria del ateísmo y de la más inmanente de las filosofías. Esta valoración de Strauss entronca con el pensamiento reaccionario del siglo XIX que, aparte de advertir contra la deformación del cristianismo por los modernos, culpaba al liberalismo moderado, cuyo principal objetivo consistía en lograr una síntesis entre tradición y revolución, de favorecer con su tibia actitud ante la novedad la extensión de las corrientes ateas y socialistas.

La fábula tiene, no obstante, una parte de verdad. La filosofía moderna, cuya antropología invierte los presupuestos antiguos en la medida que supone una rebaja de las virtudes morales y la fundación de la política sobre las pasiones y el cálculo de intereses, no se puede comprender sin la oposición al mundo cristiano, sin la cólera antiteológica. Pero también podríamos hablar —para utilizar el concepto de Blumenberg— de una continuidad funcional, y no sustancial como pretenden los teoremas de la secularización, entre conceptos teológicos como la providencia cristiana y la nueva filosofía de la historia. La continuidad funcional se refiere a que tales conceptos se enfrentan a problemas intemporales, y por ello tratan de responder a preocupaciones parecidas, aunque los contenidos de las respuestas difieran según la época. Habitados desde hace siglos a esperar de la providencia alguna solución a sus

males, los modernos no podían dejar de considerar como algo terrible el nuevo escenario en el que la naturaleza finita e imperfecta ya no recibe el auxilio divino. Esta condición defectuosa es una de las principales razones por la cual, según Strauss, la naturaleza —el *status naturalis* de Hobbes— se convierte en el primer enemigo que se ha de vencer. La actitud del *Neuzeit* implica rebelarse contra la providencia porque genera en el hombre un espíritu pasivo que le impide luchar contra las limitaciones naturales y por sus verdaderos intereses temporales. Desde luego, no se puede vencer la naturaleza si antes no se conoce la situación real del hombre. De ahí que en el origen del pensamiento ilustrado se encuentre —siempre desde el enfoque straussiano— la reflexión sobre el miserable y precario *status naturalis* que, en cierta manera, se corresponde —para decirlo otra vez a la manera de Blumenberg— con el absolutismo de la realidad. En contraste con la filosofía antigua y la tradición bíblica, ya no se trata de partir de lo mejor, de lo perfecto o de las virtudes más excelentes, para luego descender hasta lo imperfecto y lo conveniente para un pueblo concreto, sino de empezar a construir el nuevo orden a partir de la situación real, natural, del hombre. Este nuevo pensamiento exige antes acabar con la ilusión religiosa y combatir —en palabras ahora de Hobbes— el «reino de las Tinieblas».

La tesis de la continuidad funcional puede seguir manteniéndose cuando advertimos que, de acuerdo con Strauss, la Modernidad domestica la naturaleza haciendo uso del mismo medio empleado por el cristianismo para vencer al paganismo: la propaganda. Se trataba entonces, al final de la Antigüedad, de liberar a los hombres mediante un mensaje universal que suponía la igualdad de todos ellos. En el *Neuzeit* tal propaganda va a ser equivalente a la acción de emancipar al género humano mediante la difusión de la ciencia y la educación. En cualquier caso, este nuevo medio se halla unido a la concepción cristiana que otorga a cada individuo, con independencia de su saber y demás peculiaridades, un valor infinito. Con la propaganda, los modernos ponen la filosofía al servicio de un poder político que se abre a la multitud. Por eso

escribe Strauss que, para la nueva filosofía, «la caverna se convierte en lo sustancial», es decir, la beatitud no consiste en la contemplación desinteresada del sabio sino en un asunto propio de la caverna: el aumento constante del poder necesario para actuar con eficacia. Desaparece así, como desarrollaremos un poco más abajo, la alternativa y la comprensión premoderna de la cuestión teológico-política, la que hablaba de la estricta separación entre la vida dedicada a la obediencia y la dedicada a la búsqueda del saber, entre la teología-política y la filosofía.

De todas formas, Strauss parece conceder en algunas ocasiones a la hipótesis de la secularización, a la prolongación del cristianismo en la Modernidad, un papel más importante que el de una simple continuidad funcional. Como ha demostrado Tanguay se podría encontrar en su obra elementos suficientes para sostener que una parte del espíritu moderno es fruto de la herencia bíblica. Más allá de que el pensamiento premoderno se distancie del subjetivismo posterior cuando afirma la exterioridad de la Ley con respecto al individuo, lo cierto es que la tradición bíblica se halla en el origen de un concepto extraño a la filosofía griega, el de dignidad moral de cada uno de los individuos; concepto que Strauss vincula a otro tan importante para la nueva moral como las buenas intenciones. La insistencia de las Escrituras en la igualdad de todas las criaturas ante Dios puede haber influido, junto a la centralidad alcanzada por la efectividad, en la sustitución del derecho natural antiguo centrado en el mejor régimen por el moderno interesado exclusivamente en la legitimidad del poder. Pues mientras la óptima política no puede ser democrática, la legitimidad sí puede tener un origen o fundamento democrático.

Con la aparición del concepto de *civitas Dei*, el cristianismo anunció que el destino del individuo ya no resultaba inmanente a la ciudad terrenal, y que dicho destino estaba en principio abierto a todos los hombres que a partir de ahora debían considerarse iguales por naturaleza. Ciertamente, los antiguos ya hablaban de fines transpolíticos cuando se referían a la superioridad de la vida filosófica

sobre la política, pero lo decisivo es que esta vida superior estaba reservada a unos pocos, a una minoría. El cambio introducido por el cristianismo no puede ser de mayor alcance: si bien no todos los hombres pueden ser filósofos, sí pueden cumplir los mandatos de Dios y aspirar a la felicidad que supone entrar en el reino celestial. Esta acentuación de la igualdad por el cristianismo, que pasaba por priorizar la dimensión de la voluntad sobre la del entendimiento, encontrará un indudable eco en la filosofía moderna, empezando por el iusnaturalismo formal y protestante que Strauss siempre ha situado en el origen de la crisis del derecho natural de la Antigüedad y Edad Media.

El filósofo judío nos invita a pensar que la tradición bíblica se adelanta al igualitarismo moderno cuando afirma que todos los individuos pueden alcanzar la felicidad. Para ello antes debe mantenerse que la vida perfecta no consiste en la minoritaria contemplación teórica sino en la felicidad moral. Como escribirán más tarde Rousseau y Kant, tanto el hombre sabio como el ignorante tienen acceso a la voz de la conciencia que prescribe las grandes leyes de la moralidad. La tesis secularizadora está relacionada, por tanto, con el igualitarismo, con el hecho de que ya en la Biblia encontramos el fundamento de la ley natural moderna y del nuevo liberalismo democrático: el valor infinito del individuo y la presencia de una conciencia moral compartida por todos.

Strauss, sin embargo, se pone de parte de los antiguos y mantiene la tesis de la desigualdad natural de los hombres. El abismo que separa a los sabios de los demás resulta infranqueable: ni la educación ni la difusión de las ciencias pueden cerrarlo. De lo contrario, corremos el riesgo de conformarnos con una educación mediocre. Esta opinión contraria a que todos los hombres puedan perseguir el bien más elevado, la sabiduría, implica rechazar el fin ilustrado de emancipar a la humanidad mediante la difusión del conocimiento. Emancipación universal que necesariamente resulta incompatible con aquella distinción primera e insuperable entre sabios e ignorantes.

Según Tanguay, lo que impide aplicar sin reservas a Strauss la tesis de la secularización, en el sentido de que en el origen de Modernidad se halla una temporalización de los conceptos cristianos, es el acuerdo de religiones reveladas y filosofía antigua en torno a la obediencia a una Ley que permanece exterior, trascendente, al hombre. Por este motivo, el concepto de secularización no sirve para explicar bien, como ya hemos comentado, la intención antiteológica de la Ilustración radical, la que opta por la inmanencia y por el abandono de todo recurso a la utopía o a cualquier reino imaginario, ya sea éste el régimen mejor de los antiguos o la ciudad de Dios de los cristianos. Si compartimos esta hipótesis, apreciaremos que la Edad Moderna no sólo rompe con la filosofía antigua sino también con las religiones reveladas y, por supuesto, con el cristianismo.

3. El liberalismo moderno como el mejor ejemplo de la secularización-ruptura

3.1. Los tratados teológico-políticos del siglo XVII y la problemática eliminación de la alternativa religiosa. Una de las primeras expresiones de la ruptura moderna con respecto a la tradición bíblica, o lo que es lo mismo, de la secularización como emancipación de la religión, puede apreciarse en los tratados teológico-políticos del siglo XVII, fundamentalmente en los de Hobbes y Spinoza. La liberación de la religión buscada por dichos tratados va a fracasar porque, en lugar de demostrar la falsedad de la revelación y la superioridad de la alternativa moderna, se limitaron a contrarrestar el potencial peligro político de la religión desplazándola hasta el ámbito privado. Los tratados modernos, como el Tratado Teológico-político de Spinoza, pretendieron la salvaguarda de la *libertas philosophandi* mediante, primero, la separación de la filosofía con respecto a la teología; y, segundo, mediante la alianza de la filosofía con el soberano moderno. Esta alianza se advierte cuando comprobamos que aquellos tratados, y en especial los del protoliberal Hobbes, se caracterizan por partir de una antropología que concluye en la necesidad de un progresivo dominio y transformación de las condiciones de vida natural. La filosofía, en la medida que

proporciona las leyes naturales que tienen como objetivo alcanzar la paz y la seguridad, se encuentra a disposición del fin político de la conquista de la naturaleza.

El problema teológico-político ni es exclusivamente moderno ni fue descubierto por los tratados del siglo XVII. Según el Strauss más antihistoricista, se trata de una cuestión perenne que gira en torno a la pregunta política de cuál es la mejor forma de vida. El filósofo judío tiende a reducir esta pregunta a la alternativa entre fe y razón, a saber si la vida más perfecta consiste en la pasiva obediencia a los preceptos revelados o a la ley de la ciudad, o, por el contrario, consiste en la vida filosófica entregada a la búsqueda de la verdad. En relación con este tema nos parece legítimo criticar a Strauss por tener una noción muy estrecha de la Modernidad y acabar identificando esta última con el liberalismo. No debe extrañar así que, a su juicio, la solución moderna al problema teológico-político sea simplemente liberal. Esta posición implica, como nos recuerda Heinrich Meier, dividir «la vida humana en una multitud de provincias culturales autónomas» (religión, política, economía, arte, filosofía, etc.), y seguidamente afirmar la cooperación pacífica de todas esas esferas. El liberalismo no concibe el mundo escindido en alternativas incompatibles, sino que aspira a neutralizar los conflictos, empezando por el que a comienzos del *Neuzeit* enfrenta a la teología y al orden político. Se comprende así que los tratados teológico-políticos del siglo XVII sirvan al secularizado Estado liberal, a un Estado que resuelve aquel primer litigio de las guerras de religión convirtiendo a la revelación en un asunto privado y, por lo tanto, no decisivo. En el fondo, el secreto del liberalismo radica en eliminar las situaciones decisivas o litigiosas mediante la afirmación del pluralismo de los valores y la neutralización de cualquier situación conflictiva. De ahí que los antiliberales de izquierdas y derechas, desde George Sorel hasta Carl Schmitt, reaccionen subrayando la importancia de la excepcionalidad y de las alternativas serias.

Leo Strauss discute el éxito de la Modernidad cuando analiza el fracaso de los

tratados teológico-políticos del XVII y de la posterior Ilustración. En su opinión, la cólera antiteológica no sirvió para derrotar al poderoso enemigo de las luces modernas, enemigo que, en contra de la filosofía liberal, exigía un sacrificio incondicional a sus fieles. La neutralidad y tolerancia liberales, las cuales asumían un escepticismo de fondo que, como diría Weber, resultaba incapaz de dirimir entre las distintas cosmovisiones o sistemas de valores, nunca podría por principio llegar a resolver el problema teológico-político. El enemigo sólo podría haber sido derrotado si a la verdad de la religión se hubiera opuesto una nueva verdad de orden político, filosófico, etc. En cambio, la tolerancia liberal estaba obligada a admitir como posible la opción del adversario.

La misma crítica de la religión de Spinoza, cuyo principal fin radicaba en separar la teología de la filosofía y de esta manera acabar con los prejuicios de los teólogos que impedían la libertad imprescindible para filosofar, fracasa porque, como descubrió Strauss en su primer libro, dicha crítica se basaba en el «motivo epicúreo», en una decisión no evidente o en un acto de voluntad similar a la fe en la que se funda la revelación. No se trataba, por tanto, de una alternativa completamente racional a la confesión religiosa. El citado motivo epicúreo demostraba que la filosofía se empleaba para lograr los fines de la comunidad política, y, en primer lugar, para vencer las causas del fanatismo de las guerras de religión, fundamentalmente el temor a los dioses y a las llamas del infierno. El Estado moderno no podía triunfar mientras el miedo a los espíritus y a la religión fuera mayor que el temor a la muerte violenta, es decir, mientras la gente creyera más en las potencias invisibles y en la religión que en el poder del Estado para favorecer la vida feliz de sus súbditos.

Desde el libro de 1935, *Philosophie und Gesetz*, Strauss se va a proponer realizar otra teología política que vaya en sentido inverso a los tratados del siglo XVII y, por consiguiente, en dirección contraria a los tiempos modernos. Desde entonces, los escritos de este filósofo se convierten en esa otra teología-política caracterizada por afirmar la superioridad de la vida filosófica, por polemizar con las exigencias

de superioridad de la religión y la política, y por oponerse a que la filosofía sirva a fines de otras esferas. Ello implica asimismo un retorno al racionalismo premoderno que, sin embargo, juzgaba imposible en su primer libro. Este retorno le permitirá centrarse en el análisis del *nomos*, o de la ley entendida en un sentido amplio que abarca tanto a la religión como a la política, y así tener claro la alternativa fundamental que se había oscurecido con el éxito del liberalismo moderno: la oposición entre, por un lado, la vida sustentada en la fe y en la obediencia a la Ley, sea revelada o de la ciudad, y, por otro, la vida del filósofo dedicada a la búsqueda de la verdad.

El liberalismo no puede reconocer esta alternativa radical porque su relativismo y neutralidad le lleva a aseverar la posibilidad y cooperación pacífica de ambas formas de vida. El reconocimiento —nos aclara Strauss— de la posibilidad de la revelación siempre pone en peligro a la misma filosofía, por cuanto significa reconocer que la manera de expresar las cosas y de vivir del filósofo no supone necesariamente la exposición de la verdad. Implica admitir la posibilidad de que la mejor forma de vida sea la enseñada por la revelación: la vida piadosa y la obediencia a la Ley. Mas si la existencia entregada a la búsqueda de un conocimiento necesario se convierte en una opción más, si reposa al final sobre una decisión no evidente, sobre un acto de voluntad como la fe, la búsqueda filosófica ya no tiene sentido.

En relación con la lucha entre revelación y filosofía, Strauss parece haber adoptado la solución de Al Farabi al problema teológico-político: la religión no tiene ningún valor cognitivo para la filosofía. Si el filósofo se conformaba con las leyes religiosas se debe a que apreciaba su utilidad práctica. Como la ciudad y la mayoría de los individuos tenían necesidad de leyes trascendentes reveladas o naturales, el filósofo, a quien no le interesaba acabar con las creencias del pueblo, no atacaba directamente a las autoridades religiosas. La filosofía premoderna de los neoplatónicos judíos y musulmanes se caracterizaba por su moderación, esto es, por aceptar la utilidad de las convicciones religiosas para que la multitud, siempre ajena al conocimiento filosófico,

podiera llevar una vida moral. En el plano exotérico se producía así una cohabitación pacífica de filosofía y fe. En cambio, el hombre moderno carece de ese espíritu moderado cuando se propone como fin —que a su vez puede ser analizado como un secularizado de la escatología cristiana— lograr una sociedad racional y universal que convierta a las confesiones reveladas en simples ornamentos de la vida privada. De ahí que el postulado primero de la Ilustración moderna sea que cualquier hombre pueda, en potencia, convertirse en un filósofo ilustrado. Esto forma parte de lo que Strauss denomina la politización moderna de la filosofía. El autor de *Liberalismo antiguo y moderno* rechaza tajantemente este postulado porque, a su juicio, existe un abismo infranqueable entre los sabios y el resto. Es más, considera peligroso des-hacerse de la religión pensando que los individuos actuarán de manera autónoma e ilustrada. En realidad, la solución moderna de propagar el saber a todos consiste —siempre según la limitada y cuestionable posición de Strauss— en rebajar los deberes del individuo y, por consiguiente, en un estrechamiento de las posibilidades humanas.

3.2. La educación liberal moderna o el individualismo más bajo. Siguiendo el punto de vista straussiano, y sobre todo su análisis comparativo de antiguos y modernos, se podría establecer una jerarquía entre distintos individuos.

En el nivel más bajo estaría el hombre moderno sólo interesado por su autoconservación, el sujeto que no sobrepasa la individualidad física. Después vendría el ciudadano o señor antiguo, quien ve en la ciudad un todo particular más elevado que su propia existencia. Y en el nivel más elevado se situaría la forma auténtica de individualidad, la del filósofo antiguo. Para Strauss, el individuo más excelso no es el ciudadano sino el filósofo, cuya forma de vida supera los límites del orden comunitario en la medida que incita a contemplar las cosas más elevadas y mejores. Si bien la filosofía era en la Antigüedad la actividad superior, no resulta menos cierto que la virtud y gobierno del señor seguía siendo un reflejo de la virtud y gobierno del filósofo.

La educación de los señores, de los hombres ricos que gozaban de ocio para buscar lo bueno y la verdad, puede ser calificada —según Strauss— de liberal en sentido originario. Liberalismo quería decir entonces «practicar la virtud de la liberalidad». Además, como todas las virtudes en su perfección se consideraban inseparables, el hombre liberal coincidía al final con el genuino hombre virtuoso. Para la filosofía política surgida de esta educación, la sociedad natural se identificaba con la ciudad, una comunidad cerrada que, en contraste con el ideal moderno de un Estado universal y homogéneo, estaba hecha a la medida de la percepción del hombre. Era asimismo una sociedad particular que no podía ser reemplazada por el conocimiento, lo cual exigía del filósofo moderación en su escritura pública o exotérica. Moderación que, a juicio de Strauss, falta en la filosofía liberal moderna cuando critica abiertamente cualquier obstáculo que frene el universalismo de la razón.

La educación liberal de los antiguos no se podía universalizar. Ésta era la causa profunda por la que el gobierno democrático, considerado como el régimen de los no educados, no constituía la mejor política o el gobierno que favorece al mismo tiempo la virtud del individuo y el bien de la ciudad. No olvidemos que el sujeto no podía ser virtuoso si no recibía aquella educación, la cual exigía a su vez de ocio y de un determinado nivel de riqueza que no estaban al alcance de todos. La misma idea moderna de educación universal, esto es, la posibilidad, sin la cual la democracia no puede ser el mejor régimen, de que todos pudieran llegar a ser virtuosos, resultaba para los antiguos impensable. La idea de educación universal les habría obligado a sustituir la economía de la escasez por una economía de la abundancia capaz de acabar con las diferencias sociales. Mas este pensamiento sólo resulta factible dentro del sistema de convicciones modernas acerca del progreso y de la técnica.

En las antípodas de la educación liberal del señor antiguo, y ya no digamos del filósofo, Strauss coloca el egoísmo de los modernos, aquel que lleva a interesarse principalmente por la autoconservación de cada individuo. Y es que, según el autor de *Derecho natural e*

historia, los modernos buscaron un común denominador a todos los hombres, algo que permitiera afirmar la igualdad universal y fundamentar la democracia. Lo encontraron en lo más bajo, en el deseo de autoconservación y en el amor propio. Desde ese momento, el principal objetivo del individuo ya no va a ser, como ocurría en la educación liberal de los antiguos, el perfeccionamiento y desarrollo de las virtudes, sino el deseo de conservar su propio cuerpo necesariamente amenazado por la muerte. El hedonismo político de los modernos se funda así sobre un absolutismo de la realidad, sobre un estado de imperfección de la criatura, que debe ser superado. Para conseguir este fin, la filosofía y la ciencia se ponen a disposición de la humanidad. Este hecho se refleja en la nueva educación liberal, la cual ya no aspira a la contemplación desinteresada de la verdad o de lo eterno sino al alivio de la condición humana, fin que además podría ser considerado un secularizado de la caridad bíblica. Los modernos oponen de esta manera una concepción realista del hombre, dado que parten de su penosa condición natural, al idealismo o pensamiento utópico de los clásicos. Al mismo tiempo la filosofía deja de ser un fin en sí mismo y entra —como decíamos antes— al servicio de la política, esto es, de un poder que busca prolongar la vida y hacerla más feliz. Este cambio en la manera de entender la filosofía, que deja de ser moderada y aspira a cambiar la condición de toda la humanidad, implica una esperanza ilimitada en el progreso, pero también una mayor confianza en la instituciones que en la formación del carácter por medio de la educación liberal.

Igualdad y relativismo son, para Strauss, dos conceptos decisivos para explicar los cambios sucedidos en el *Neuzeit*. En oposición al igualitarismo de los nuevos tiempos, nuestro filósofo, como enemigo declarado de la democracia radical, llega a escribir que «es una exigencia de la justicia que exista una correspondencia razonable entre la jerarquía social [o política] y la jerarquía natural» que distingue entre sabios e ignorantes. Esta correspondencia tiende a desvanecerse, aunque todas las reacciones conservadoras pretendan su restauración, en la Modernidad. Pues en esta época, «se volvió cada vez más fácil, partiendo

de la premisa de que la desigualdad natural tiene muy poco que ver con la desigualdad social, argumentar que en términos prácticos o políticos se puede suponer de forma segura que todos los hombres son iguales por naturaleza, y que todos los hombres poseen los mismos derechos» e incluso «las mismas oportunidades que los demás». Fuera de que estemos en desacuerdo con Strauss y apostemos por una filosofía plebeya que en el espacio de este artículo no podemos desarrollar, debemos darle la razón cuando expresa que la democracia liberal contemporánea no supone un gobierno de las masas, pues el mando sigue estando como siempre en manos de élites, con independencia de que estén legitimadas democráticamente. Más bien supone una «cultura de masas» que puede adquirirse sin apenas esfuerzo y a bajo precio. El antídoto straussiano contra esta baja cultura no puede ser más incompatible con nuestras convicciones democráticas: se trata de retornar a una educación liberal en sentido originario, educación que sólo puede estar pensada para una minoría.

Si la educación liberal de los antiguos resulta incompatible con la igualdad de los modernos, también lo es con el relativismo, más o menos radical, que domina en la filosofía tras la crisis del derecho natural clásico. Las consecuencias de que no haya un conocimiento racional de los valores, o en otras palabras, de que la ciencia no pueda distinguir entre fines buenos y malos, no pueden ser —siempre según Strauss— más negativas. De una parte, la excelencia y la virtud dejan de coincidir con la perfección hacia la cual tiende el hombre por naturaleza. De otra, como los valores son convencionales, el lugar de la educación moral es ocupado por la simple adaptación a la sociedad particular.

Este relativismo no obsta para que la democracia y el liberalismo modernos incurran en el exceso racionalista de considerar como fin último la sociedad universal y sin clases. Strauss añade que únicamente los conservadores actuales, al defender una tradición que forzosamente ha de ser particular y heterogénea, logran oponerse con eficacia a ese racional Estado universal y homogéneo. En el

prefacio de Liberalismo antiguo y moderno podemos leer que «el conservadurismo de nuestra época es idéntico al liberalismo originario, más o menos modificado por cambios en la dirección del liberalismo actual». Estos cambios, como indica en Derecho natural e historia, tienen que ver con la adaptación del pensamiento conservador, cuyo mejor representante sería Burke, a esa filosofía moderna que desprecia las antiguas normas trascendentes, las cuales, aparte de uniformes e inmutables, tendían a restar importancia a la diversidad individual. En cualquier caso, y más allá de tales adaptaciones, Strauss tan sólo encuentra rastros de liberalismo originario en la postura conservadora contemporánea.

4. La fallida superación del liberalismo: la versión existencial de la teología y la política

Para acabar nuestro examen straussiano de la ruptura moderna, abordaremos por qué, para este filósofo, la versión existencial de la teología y de la política, cuyo desarrollo tiene lugar después de la Primera Guerra Mundial, fracasa en su intento de superar el Estado liberal, el gran secularizado de la Modernidad. Detrás de esta crítica se halla la tesis de que únicamente una verdadera teología-política, esto es, sólo el pensamiento que sea capaz de hacer explícita la gran alternativa, podrá engendrar una filosofía del futuro ajena a los supuestos historicistas del liberalismo moderno.

4.1. La crítica de la teología y filosofía del encuentro. En sus años de juventud, los que coinciden con su obra *La crítica de la religión* en Spinoza, Strauss conoce un retorno a la teología judía que se presenta como una alternativa a la cosmovisión liberal y al fracasado intento del liberalismo por asimilar al judío. El problema es que ese regreso sólo aparentemente va a lograr escapar al horizonte secular de la época moderna. Ante todo porque el giro contemporáneo en favor de la revelación, tal como lo encontramos en la teología existencial de Rosenzweig y Buber entre otros, no busca pruebas objetivas que lo justifiquen. Se refiere, por el contrario, a una experiencia de encuentro personal con Dios, con un Tú absoluto, que se presenta ante el yo humano en su más radical alteridad, que viene a

mí y se me impone sin que pueda penetrar su identidad, pues de otro modo desaparecería su completa alteridad. La experiencia de Dios, de forma similar a las descripciones místicas, es la de un Otro que no puede ser aprehendido por el lenguaje. Buber, en contraste con la ortodoxia religiosa, señala así que la experiencia fundadora del encuentro con un Tú irreductible a la conciencia humana no es propia de ninguna tradición ni lenguaje religioso particular. Nos encontramos, en suma, ante una experiencia y una revelación que son radicalmente subjetivas e individuales.

Este Otro absoluto del cual nos habla el existencialismo del siglo veinte puede ser tanto el Dios bíblico como la nada o la muerte. La versión religiosa de la alteridad radical tiene como máximos representantes a Rosenzweig y Buber y la atea a Heidegger. Todos ellos otorgan una importancia fundamental a la finitud humana porque revela la verdadera esencia temporal del hombre, pero ya no piensan lo mismo cuando se trata de interpretar la significación de la muerte. Para la teología existencial, la confrontación con la finitud, con la nada, revela al hombre su condición de criatura y, al mismo tiempo, le permite abrirse a la revelación y a la promesa de vida eterna. En cambio, para Heidegger la muerte es el momento real que pone a prueba al Dasein, ya que la decisión de asumir su «ser-para-la-muerte» le permite conquistar la verdadera libertad.

Strauss critica el subjetivismo de la filosofía de la existencia, ya sea en su versión religiosa o atea. Ambos se fundan en una interpretación de la experiencia que no se puede objetivar. Le parece, sin embargo, más coherente el punto de vista religioso que el ateo. Rosenzweig o Buber son más congruentes con sus presupuestos cuando basan el retorno a la revelación en un acto de creencia, que Heidegger o Nietzsche cuando también fundan su filosofía —que debería ser racional— en un acto de voluntad. El ateísmo nietzscheano o heideggeriano, un ateísmo por probidad intelectual, es analizado por Strauss como una versión secularizada de la fe cristiana. Todo ello redundaría en la opinión de que estos pensadores crean una nueva religión secular o filosofía religiosa sin Dios, sin

trascendencia. El mismo Heidegger sigue prisionero de la antropología bíblica cuando en *Ser y Tiempo* emplea las categorías de ser-para-la-muerte, angustia, conciencia y culpa.

Puede que la teología existencialista sea más coherente que el existencialismo ateo, pero esto no impide que Strauss la critique por caer en las trampas del subjetivismo moderno. Como ningún criterio objetivo puede garantizar la validez universal de la creencia fundada sobre aquella experiencia fundamental, el nuevo teólogo debe conformarse con el criterio proporcionado por la intensidad del compromiso. La experiencia de la angustia que revela la finitud radical del hombre debe escogerse, por lo tanto, como la interpretación más auténtica de la condición humana sin que nada objetivo te obligue a ello.

Strauss considera que, en el caso de ser el retorno a la religión la solución al problema judío y, por extensión, a los males de la neutralización liberal, entonces debería ser un retorno a la ortodoxia pura y no a una neo-ortodoxia transformada por el existencialismo y demasiado parecida al ateísmo por probidad intelectual. La auténtica alternativa se daría entonces entre ortodoxia y ateísmo. El concepto ortodoxo de revelación supone aceptar la fe en la creación del mundo, en la revelación del Sinaí, en la realidad de los milagros descritos por la Biblia, y en el carácter inmutable y obligatorio de la ley revelada. Esto último significa para el judío Strauss aceptar la Torá como el don de un Dios creador y omnipotente. Mas la Torá no es recibida por el fiel en la efusión mística, en el éxtasis de una experiencia inefable, sino transmitida por la tradición. La concepción straussiana de la revelación judía, de la ortodoxia, es así absolutamente extraña a la visión mística y existencial de la experiencia religiosa. La tradición se convierte en el contenido objetivo que permite escapar a las trampas del subjetivismo moderno.

Las afirmaciones de la ortodoxia no son —agrega Strauss— verdaderas intrínsecamente, sino en cuanto son creídas. La ortodoxia triunfa si se circunscribe al ámbito de las creencias; pero está condenada al fracaso, y gana entonces la crítica de la religión de Spinoza, si se

presentan los dogmas como un saber, si se pretende que la revelación sea justificada por la razón. En suma, dado que la asunción de lo revelado no procede del conocimiento, del saber filosófico, sino de un acto de obediencia y fe en la ley divina, queda clara la alternativa radical entre religión y filosofía.

4.2. La crítica straussiana de «El concepto de lo político»: la paradoja de un antiliberalismo liberal. La Modernidad impone una concepción de la política que rompe con el derecho natural premoderno. En el origen de esta ruptura se encuentra —nos informa Strauss— el iusnaturalismo formal iniciado por Hobbes y que culmina en el sistema neutral y relativista del liberalismo. Por los años en que surge la filosofía de Heidegger y la teología existencial como una alternativa a la cosmovisión dominante de la modernidad, también asistimos, dentro de esta corriente intelectual, a la publicación del libro de Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen*. Strauss da cuenta inmediatamente de la recepción del libro en una relevante nota crítica. Este artículo pone de relieve lo difícil que resulta escapar del marco establecido por el liberalismo, pues incluso el gran jurista antiliberal sigue inmerso dentro del horizonte conceptual denunciado. Entre las contradicciones o aporías en las cuales incurre, no es menor el hecho de que considere a Hobbes un gran pensador político cuando en realidad debería ser juzgado, si utilizamos el criterio de Schmitt, como todo lo contrario. Desde el punto de vista straussiano, la superación del marco liberal pasa por cuestionar el propio significado de liberalismo, por oponer, como observamos en un apartado anterior, las versiones distintas que acerca de esta misma palabra nos ofrecen los antiguos y los modernos. El cambio decisivo en el pensamiento de Strauss se produce después de advertir que resulta posible volver atrás y que la filosofía del futuro ha de parecerse a la del pasado.

Lo político —leemos en la nota de 1932— pertenece al género de la cultura. De ahí que la pregunta por el concepto de lo político lleve implícita la cuestión de la diferencia entre la cultura premoderna y la cultura que, como la liberal, alude a la confluencia pacífica de

diversas esferas autónomas de la vida. Schmitt sigue dentro del horizonte liberal-moderno cuando reconoce es-tos diferentes ámbitos culturales, mas parece alejarse de él cuando señala que el dominio político, el relativo a asuntos tan serios y decisivos para la vida humana como la enemistad y la guerra, no constituye una esfera más sino la fundamental.

Cultura implica cultivar la naturaleza, ya sea ésta la tierra o el espíritu humano. Mientras el concepto moderno de cultura hace referencia a la creación soberana del espíritu humano e implica vencer la naturaleza, la cultura premoderna convierte, sin embargo, a la naturaleza en un orden paradigmático que debe ser respetado. En ambos casos, cultura lo es de la naturaleza social, la cual fue estudiada por los autores del siglo XVII bajo el nombre de estado natural. La comprensión del origen del liberalismo pasa por comprender dicho estado, y, en especial, la versión proporcionada por Hobbes. En este tema puede observarse claramente los intentos de Schmitt por desprenderse del cosmos liberal. El filósofo inglés y el jurista alemán entienden de forma muy distinta el estado de naturaleza: para Hobbes opera sólo entre individuos y debe abandonarse; para Schmitt, en cambio, se trata de un estado de guerra entre pueblos o grupos de individuos que, como no puede eliminarse, convierte a lo político en un destino, en una realidad permanente.

La superación del estado hobbesiano de naturaleza abre la vía para alcanzar el ideal de civilización, esto es, la sociedad racional y universal formada por una sola asociación de consumidores y productores. Se trata de un ideal derivado del derecho inalienable a la vida de cada individuo, para cuya protección se constituyen precisamente los Estados. Hobbes, el verdadero fundador del liberalismo si seguimos la opinión de Strauss, reconoce, en la medida que aún vive en un mundo no liberal, que la maldad natural del hombre constituye un duro obstáculo para el triunfo del mencionado ideal de civilización. Los sucesores de Hobbes, ya dentro de un contexto liberal, o bien olvidarán el estado de naturaleza en el que el hombre es a la vez peligroso y está en peligro, o

bien lo convertirán en una fábula o en un sueño.

Schmitt, por su parte, considera impensable la eliminación de lo político o de la enemistad que siempre puede desembocar en una guerra. Esta elevada posibilidad de conflictos serios viene dada por la misma naturaleza humana. Es decir, el saber acerca de lo real, de lo que es, obliga a admitir que lo político constituye el destino de la humanidad, y que las verdaderas teorías políticas presuponen la peligrosidad (maldad) del hombre. Ahora bien, Schmitt sigue dentro del campo liberal cuando indica que esta tesis constituye una mera presunción o una profesión de fe. Téngase en cuenta que, en opinión de Strauss, el liberalismo moderno camina hacia el escepticismo y el relativismo. Por este motivo no se puede superar esta cosmovisión si nos limitamos a admitir la posibilidad de la opción antiliberal, pues no enfrentamos precisa-mente al pensamiento de lo posible, de la tolerancia de esferas y valores diversos.

Hay dos maneras —prosigue la nota crítica— de entender la maldad o la peligrosidad, como natura potentia y humana impotentia. La primera versión la comparten los filósofos del siglo XVII, quienes hallan en la naturaleza humana una especie de «maldad inocente» o un egoísmo primigenio que fundamenta los derechos naturales, todos ellos relativos a lo necesario para no sólo conservar la vida sino aspirar a la felicidad. Derechos que además el Estado debe respetar e incluso fomentar. La distinción entre maldad y bondad pierde importancia cuando advertimos que se trata de una maldad superable, cuando pensamos que la peligrosidad del individuo puede eliminarse a través de la propaganda o la educación.

La segunda forma de comprender la maldad, como humana impotentia, subyace al pensamiento de Schmitt. La crítica radical del liberalismo emprendida por el alemán exige anular —como ya había hecho el reaccionario católico Donoso Cortés— la concepción de la maldad inocente y volver a la malignidad moral. El filósofo o científico debe limitarse a reconocer esta naturaleza impotente del ser humano. Desde luego, no se puede afirmar ni la

depravación moral ni la guerra, pues ello implicaría convertirlas en algo deseable, pero sí se puede afirmar polémicamente lo político entendido a la manera de Schmitt, esto es, como la esfera donde la enemistad entre los grupos de individuos alcanza tal intensidad que puede acabar en guerra y exigir el sacrificio de vidas. Tal afirmación, para Strauss y Schmitt, se sitúa en el extremo opuesto al paradigma liberal que tiende a negar lo serio de nuestra existencia y a convertirla en un mero juego o divertimento. El concepto de lo político se encuentra unido a la contradicción entre posiciones y sistemas de valores lo suficientemente importantes como para exigir la muerte de los hombres en la guerra. Desde los presupuestos protoliberales de Hobbes, la guerra tiende, en cambio, a desaparecer del horizonte humano.

Schmitt, ya muy lejos de Hobbes, piensa que lo serio de la vida está amenazado cuando también lo está lo político. O, dicho de otro modo, las alternativas graves y decisivas desaparecen cuando el liberalismo convierte la escena política en el ámbito del consenso y en la esfera neutral donde pueden concurrir sin graves problemas convicciones opuestas. Este ocultamiento de los enfrentamientos radicales resurge al analizar la tesis schmittiana de la Modernidad como edad de despolitización. Repasemos brevemente la teoría, antiliberal y por ello antimoderna, expuesta en «La era de las neutralizaciones y despolitizaciones».

Schmitt concibe la humanidad dividida en totalidades que pueden entrar en lucha unas contra otras, lo cual implica admitir, en contra de la misma hipótesis schmittiana de que todos los conceptos del espíritu tienen un significado polémico, que existen problemas perennes en la historia. En cada época cambia el motivo por el cual se lucha, ya sea la teología, la metafísica, la moral, la economía o, como sucede a partir del siglo veinte, la técnica. Cambia el centro que origina los enfrentamientos, pero el destino sigue siendo el mismo, lo político. Ahora bien, el liberalismo moderno ha tendido a ocultar o negar este destino, y por ello ha puesto todo su empeño en lograr la despolitización o neutralización —tan sólo aparente— de los conflictos. Strauss argumenta que, al ser la

discusión motivada generalmente por fines y valores, la paz a todo precio perseguida por los liberales modernos pasa por considerar indiferentes tales fines, por afirmar la neutralidad del Estado con respecto a las grandes ideologías y por alcanzar el acuerdo sobre los medios. Esta es la actitud de Benjamin Constant cuando al comenzar el siglo XIX pretende situarse entre los dos bandos dogmáticos enfrentados tras la Revolución francesa, los jacobinos y los ultras. Desde un enfoque histórico, el comienzo de esta neutralidad coincide con el término de las guerras civiles religiosas y la instauración del nuevo orden westfaliano que permite en algunas ocasiones la indiferencia o neutralidad del Estado frente a las distintas confesiones religiosas. Y el final, según Schmitt y Strauss, coincide con la centralidad de la técnica que, lejos de ser neutra, se pone al servicio del Estado.

Resulta muy importante advertir el precio pagado para conseguir el entendimiento a todo precio: la renuncia a lo que da sentido a la vida, a plantear la cuestión del verdadero bien. Pues de otro modo podría abrirse un conflicto a vida o muerte que exigiera los mayores sacrificios. De aquí Strauss saca una consecuencia que Schmitt, todavía demasiado ligado al horizonte neutral del liberalismo, no acierta o no se atreve a expresar: sólo el verdadero bien, la preocupación principal de la filosofía práctica de los antiguos, justifica lo político, la agrupación de la humanidad según amigos y enemigos.

No obstante hay algunos fragmentos de la obra de Schmitt que apuntan en la dirección querida por Strauss. La afirmación de lo político o de la naturaleza del hombre —tan diferente al estado natural teorizado por Hobbes— nos lleva a considerar la guerra como una realidad siempre posible. Ello no implica una afirmación de los conflictos bélicos sino una «renuncia a la seguridad del statu quo», no porque la guerra sea algo ideal, un fin, sino porque sólo de esta manera se puede retornar —en palabras de Schmitt— «al principio simple de la propia especie», a «una naturaleza intacta y no corrompida». Y concluye el mismo jurista que «es de la fuerza de un saber íntegro de

donde nace el orden de las cosas humanas. Ab integro nascitur ordo». De estas frases Strauss saca la conclusión de que la superación del liberalismo debe llevarnos a una genuina moral, a la búsqueda, como pretendía el derecho natural antiguo, del verdadero bien, de un orden (concreto) extraído de un saber tan imparcial como la filosofía política antigua, y en las antípodas de la unilateralidad y parcialidad del positivismo o, aún peor, del historicismo que sirve a la causa liberal.

Esta vuelta a principios morales de validez universal choca con la oposición abierta por Schmitt entre moral y política, que en el fondo equivale a rechazar la primacía de lo privado —lo moral— sobre lo público o político. Según Strauss, aquí podemos observar un buen ejemplo de que el jurista no ha conseguido liberarse de las categorías filosóficas proporcionadas por el propio liberalismo. Schmitt sigue aceptando la definición de moral establecida por sus enemigos, pues, en lugar de proponer otro concepto de moral, asume el liberal y se limita a defender, en contra de la jerarquía moderna, la supremacía de lo político. Muy distinta es la actitud de Strauss cuando ni siquiera acepta la noción de educación liberal suministrada por los modernos y nos habla, como comentábamos más arriba, de un auténtico y filosófico liberalismo antiguo. Desde el enfoque straussiano, no se puede superar el horizonte delimitado por los enemigos si antes no se reconoce que la afirmación de lo político constituye un juicio moral y una obligación que trasciende el orden privado. Es decir, resulta necesario desvincular el juicio moral de una decisión privada, «libre, no controlable y que no debe nada más que a la libertad de quien decide». Ahora bien, como el autor de *Der Begriff des Politischen* concede al enemigo que los ideales y valores son privados y no obligatorios, la afirmación de lo político, en lugar de ser comprendida como un deber moral, se convierte en un destino, en una necesidad, al que no se puede escapar.

Strauss descubre que el primado schmittiano de la esfera política sobre la moral no es más que un liberalismo de signo inverso. Ciertamente, el genuino ser político se alinea con lo «serio de la vida», pero afirmar, a la

manera weberiana, el conflicto con independencia de la razones morales por las que se combate, de la bondad o justicia de la acción, constituye una simple inversión de la neutralidad liberal. Pues del mismo modo que el demócrata contemporáneo ha de respetar todas las convicciones compatibles con la paz y el orden establecido por la ley, Schmitt y quienes afirman lo político cometen la incongruencia de tolerar a todos los que toman decisiones serias y adquieren conciencia de la posibilidad real de la guerra. Es decir, no se puede al mismo tiempo hablar de alternativas graves e incompatibles y luego admitir a cualquiera de ellas con tal de que niegue con gran intensidad al enemigo.

En realidad, como ya sabía Donoso Cortés, el combate más importante no es contra el liberalismo, contra una corriente de pensamiento que se muestra ciega a la verdadera alternativa acerca de cuáles son los valores y formas de vida mejores. El combate decisivo sólo puede enfrentar a las ideologías o sistemas de pensamiento que creen saber cuál es el verdadero bien. Uno de estos litigios será —opina Strauss— el que enfrente el espíritu de la técnica contra el espíritu opuesto que, para decirlo con palabras de Schmitt, debe referirse «al orden de las cosas humanas». El jurista no escapa, sin embargo, al liberalismo cuando, tras olvidar aquel orden natural íntegro, señala que «todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu son en sí mismos pluralistas, y se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta», o cuando expresa que «todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico». Con estos términos niega la existencia de una verdad, de un saber necesario e íntegro o de un concepto no polémico de naturaleza, y, en cambio, se acerca al relativismo que implica admitir la posibilidad del pensamiento opuesto. Podríamos decir —parafraseando a un liberal como Kelsen— que Schmitt incurre en la contradicción de, por un lado, defender el absolutismo político —lo político como una necesidad o destino— y, por otro, aceptar el relativismo filosófico —el orden natural defendido es un presupuesto o una «profesión de fe»— que se encuentra en la base del liberalismo.

Se podría decir de forma resumida que el proyecto schmittiano consiste en superar lo peor de la modernidad secularizada, el liberalismo. Esta superación pasa por explicar la complejidad de la obra de Hobbes. Y no siempre Schmitt ha tenido claro su significado: si en la época de *El concepto de lo político* es uno de los autores políticos por excelencia, luego en obras posteriores más bien podría ser considerado como antipolítico en la medida que planta irresponsablemente las semillas del liberalismo. En una serie de obras, como *Legalidad y legitimidad*, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* o *El Leviatán*, se desmarca de Hobbes y del decisionismo absolutista y positivista porque advierte que la neutralidad decisionista permanece dentro del horizonte liberal. De ahí la necesidad de afirmar

la importancia de la legitimidad y de los órdenes concretos que se derivan del orden íntegro de la naturaleza. Todo ello nos lleva a una concepción de la Modernidad como una época ilegítima que no se toma nada en serio, que tolera prácticamente cualquier cosa compatible con la paz y que acepta el politeísmo de los valores. Strauss y, a pesar de sus contradicciones, Schmitt nos muestran una salida que, en nuestra opinión, debe ser calificada de reaccionaria. O, como mínimo, de conservadora, pues no consiste en otra cosa que en el retorno al pensamiento premoderno, a la filosofía antigua y a la teología judeocristiana anterior a la Reforma.

© Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política N.º 39, julio-diciembre, 2008



La obra de Leo Strauss y su crítica de la Modernidad

Introducción: La obra de Leo Strauss y el arte de escribir entre líneas

La afirmación de la necesidad de estudiar una buena porción de la obra del filósofo político Leo Strauss para llegar a la verdadera comprensión de cada una de sus partes, se apoya en la propuesta hermenéutica del autor: el arte de escribir entre líneas, un arte usado por los verdaderos filósofos de todos los tiempos.

El arte de escribir entre líneas es más que una herramienta interpretativa, se sustenta en una determinada concepción de la filosofía, la naturaleza humana y la sociedad.

MARÍA PAULA LONDOÑO SÁNCHEZ

Para Strauss y sus predecesores, la filosofía es la búsqueda de la verdad, una verdad que es inmutable, transhistórica y atemporal. Dicha búsqueda compromete la vida total del filósofo como una forma de vida y de autoconocimiento. Es una indagación que va más allá de lo transmisible por medio de palabras, un proceso personal ligado a un estatuto moral del aspirante a filósofo: es amor y tendencia natural al bien y a la justicia, además de prudencia y cautela. La escritura entre líneas es la forma idónea en que el filósofo presenta su propia búsqueda de la verdad, al mismo tiempo que la oculta a los lectores distraídos, de tal suerte que el lector filosófico pueda recibir una guía viva en la búsqueda del conocimiento de la totalidad, en vez de un conocimiento petrificado; es la manera de garantizar que no se le dará al lector filosófico un conocimiento prematuro, sino que se preservará su particular y único camino hacia la verdad.

La concepción de la naturaleza humana según la cual es necesaria la escritura entre líneas afirma que la mayoría de los hombres no tienen por naturaleza la capacidad de desarrollar un pensamiento independiente, pues necesitan adherirse a las opiniones aceptadas, mientras solo una minoría privilegiada, los hombres de pensamiento filosófico, son capaces de afrontar verdades difíciles de aceptar para el ser

humano. Esta diferencia entre los hombres se traduce a su vez en la desarmonía natural entre la sociedad y la filosofía: la sociedad se fundamenta en normas y leyes para procurar la convivencia armónica, y tales reglas pueden no estar fundamentadas en la verdad y la justicia; la filosofía por su parte busca intransigentemente la verdad. Debido a esta oposición, la sociedad ha perseguido a los filósofos y como reacción a tal persecución, nació la escritura entre líneas.

El verdadero filósofo, por lo tanto, debe saber ocultar la verdad a través de textos esotéricos-exotéricos, es decir, aquellos que presentan una enseñanza moralmente provechosa para la mayoría al mismo tiempo que, ocultándola, presentan la verdad para una minoría, evitando que algún hombre moralmente inferior reciba un conocimiento elevado con el cual podría no ser capaz de lidiar sin hacerse daño a sí mismo y a otros.

Ahora bien, ¿por qué el uso del arte de escribir entre líneas supone el estudio de la mayor parte de la obra straussiana? En primera instancia, es necesario señalar que la escritura entre líneas imita las virtudes de la palabra hablada y, con ello, revela la cuna oral de la palabra escrita, la tradición según la cual el buen escrito tiene por modelo la buena conversación; de modo que un texto esotérico-exotérico es el que es capaz de reproducir las virtudes de un

diálogo vivo: habla cuando debe y a quien debe hablar y calla cuando debe y frente a quien debe callar. Todos y cada uno de los libros de Leo Strauss componen un largo y complejo diálogo con muchos interlocutores. Cada texto y cada tema es un momento en la conversación, es un cambio de interlocutor y de contexto. Un mismo tema puede ser tratado de maneras aparentemente contradictorias en diversos escritos, por lo que se hace necesario comprender en cada caso a qué tipo de interlocutor se dirige el hablante y en qué circunstancias. Por lo tanto, un determinado tema no puede ser comprendido en uno solo de sus textos, sino que es necesario ubicarlo en su contexto inmediato y contrastarlo con los otros textos donde aparece; es necesario, asimismo, entender cómo se interrelaciona ese tema con los otros. De allí que la lectura de un ensayo o un libro de la obra de Leo Strauss, sea insuficiente para comprender dicho texto en particular. Su obra es un todo orgánico al cual es necesario remitirse para entender el significado de las partes. El mejor ejemplo es quizás la interpretación de la obra de Platón en *La ciudad y el hombre*.

Por añadidura, es propicio que el posible lector de Strauss sepa de las dificultades que cualquier estudioso suyo medianamente atento deberá afrontar: contradicciones, aparente confusión en la estructura de las obras, uso constante de expresiones que dejan en la indefinición el verdadero pensamiento del autor, ausencia de citas textuales o confusión entre sus palabras y las de los autores que trabaja. No es conveniente que el lector atribuya tales problemas a un pensamiento mal elaborado por parte del autor sino más bien que indague y trabaje con suma atención, escribiendo para sintetizar y reorganizar ideas, poniendo gran cuidado a los pequeños detalles, a las frases complementarias, a enunciados aparentemente irrelevantes y a simples palabras cuyo sentido puede cambiar debido al contexto inmediato en el que se insertan.

Cuando después de una o dos lecturas el lector crea que ha comprendido totalmente, es posible que esté más extraviado que nunca. El principal requerimiento para el estudio de la filosofía, tal y como Strauss la entiende, es

percibir la propia ignorancia; así que si en un principio el lector se siente desconcertado y desubicado, tiene ya un buen punto de partida: distingue su ignorancia y empieza, entonces, a desear el conocimiento. De allí que para entender esta escritura sea necesario percibir sus silencios, esto es, la ausencia de temas que deberían estar presentes, los cambios de nivel en el texto que no son señalados de manera explícita, los cortes abruptos en la argumentación que dejan en el aire ciertas preguntas o información implícita que enmarca, matiza y modifica el texto. En lo fundamental los silencios crean en el lector la conciencia de su ignorancia y, con ello, el deseo y la necesidad de conocer.

El pensamiento y la obra de Leo Strauss deben estudiarse siguiendo el principio hermenéutico que él mismo aplicó a los autores que estudió. Este principio supone tratar de entender el pensamiento de dichos autores tal y como ellos mismos lo entendieron. Esto significa tomar en serio su pretensión de verdad y para el lector contemporáneo corriente, volver a creer en la posibilidad de la verdad. Para el autor un texto debe estudiarse por sí mismo y solo cuando ya no se pueda avanzar más en la interpretación, recurrir a fuentes externas al libro. En otras palabras, el lector debe primero interpretar, tratar de entender qué dijo el autor, explícita o implícitamente, para luego pasar a la explicación, es decir, a la verificación de las implicaciones de los enunciados del autor de las que él mismo no fue consciente. De este mismo modo debe estudiarse a Leo Strauss. Esta cuestión hermenéutica es tratada de un modo directo, detallado y amplio en su libro *La persecución y el arte de escribir* (2009).

Desde esta postura hermenéutica, Strauss indica lo que él mismo realizó: que es posible liberarse de los condicionamientos del contexto histórico. Strauss desarrolla todo un trabajo de historia de la filosofía política desestructurando el pensamiento moderno, sus orígenes, su evolución y sus opciones. Al evidenciar todo el entramado que constituye el pensamiento moderno, adopta una perspectiva que le permite separarse de éste, de sus supuestos y predilecciones, para optar por el espíritu propio

del pensamiento clásico, a través de cuya lente observa y critica el pensamiento moderno y el mundo contemporáneo. La opción del pensamiento clásico es a la vez la elección de un pensamiento unitario por oposición al pensamiento fragmentario de lo social predominante en la contemporaneidad.

Tal unidad es expuesta por Strauss a través de la historia política, la filosofía política y la ciencia política clásicas. Cada una de estas formas de pensamiento es unitaria en tanto permanecen ligadas de un modo consciente y dinámico, a la filosofía y la sociedad a la cual pertenecen. Así, la filosofía y la política pueden calificarse como dos de los temas fundamentales en la obra de Leo Strauss, donde convergen un sinnúmero de cuestiones.

En cuanto a la historia política, Strauss retoma a Tucídides. Su historia política se diferencia de la moderna, cuya raíz se halla en Jenofonte, por tres razones: porque muestra lo permanente y universal de la vida política a través de acontecimientos particulares, porque subsume lo económico, cultural, social e intelectual en la «sabiduría» que no puede ser narrada, solo practicada, y porque edita los discursos pronunciados durante la guerra según las reglas de la retórica, otorgándoles veracidad al integrarlos en su propio discurso, en un todo, basado en el mayor conocimiento político (Strauss, 2006; 2007b). De este modo, en Tucídides estudia lo universal o filosófico por medio de lo particular o histórico, consiguiendo así la unidad entre la historia y la filosofía.

En su filosofía política evidencia en varios sentidos la unidad de la filosofía y la política. Los distintos tipos de unidad se revelan a través de las definiciones de la filosofía política. Esta puede entenderse como la extensión del método filosófico al campo de lo político, como la búsqueda del mejor régimen, del orden justo y bueno. También como la introducción política a la filosofía, o la defensa de la filosofía frente a la comunidad política, respondiendo a la pregunta ¿por qué o para qué la filosofía? Ascende hasta el cuestionamiento por la virtud para luego regresar al mundo político del que partió. La filosofía política es también el resultado del intento de la filosofía de comprenderse a sí misma, de autoconocerse a

través de lo político, fundamentada en el reconocimiento de que lo político es un microcosmos que, como tal, revela la clave del cosmos.

La ciencia política clásica, por su parte, no se escinde de la sociedad en la cual surge y se desarrolla. Esta unidad es posible gracias a sus orígenes y objetivos. En el principio, la ciencia política clásica era la aptitud necesaria en un hombre para conducir bien los asuntos de una comunidad política, era sinónimo del “arte, la prudencia, la sabiduría práctica, la comprensión específica que posee el estadista o el político de excelencia” (Strauss, 2007). Sostiene que, según Aristóteles, los sofistas convirtieron la retórica en una disciplina, en la ciencia política transmisible, mientras hicieron a un lado su aspecto práctico. Ante este hecho, los filósofos políticos, que veían en la retórica un mero instrumento, elevaron la ciencia política en conjunto a la categoría de disciplina.

Su fundador, Aristóteles, pasó de la ciencia política del estadista de excelencia, ocupado de los casos individuales, a la ciencia política como el conocimiento político “arquitectónico”, propio del hombre más encumbrado en la vida política: el legislador, encargado de producir las leyes e instituciones permanentes como marco en el que operan los decretos y las órdenes que pondrá en funcionamiento el hombre de sabiduría práctica. De este modo, la ciencia política nunca se separó de la sociedad y sus necesidades y fines, ni tampoco de la filosofía, puesto que la ciencia política aristotélica apuntaba precisamente hacia ella.

Así pues, la unidad del pensamiento clásico se fundamentaba en dos elementos primordiales: la filosofía y la política, que procuraban su unidad por el hecho de que constitutivamente tenían un carácter integrador. Strauss retoma la vida política del pensamiento clásico porque es el punto de encuentro de las más importantes dualidades humanas: el bien y el mal, la injusticia y la justicia, lo privado y lo público, el conocimiento y la ignorancia, la razón y la pasión.

Aquí la política se entiende como un todo con unos límites inferiores y superiores, correspondientes al derecho natural inferior y al derecho natural superior, que son los mínimos

básicos para la fundación y conservación de cualquier sociedad -aun cuando ésta sea injusta-, y los límites máximos a los cuales cualquier ciudad debe aspirar. Asimismo, requiere tanto de una abstracción o idea que legitime la existencia de la comunidad política en la mente de sus miembros, como de su concreción a través de un régimen político determinado. Comprende lo privado y lo público y demanda un esfuerzo constante para mantener esos dos ámbitos en equilibrio. Y está gobernada tanto por la razón como por la pasión: la ley reñeja la razón que debe moderar la pasión.

En su concepción de política, el derecho natural es la forma en que la filosofía aborda el problema de qué es la política y qué es el hombre; el derecho natural equivale a la justicia natural. Por lo tanto, la pregunta por la política, el hombre y la justicia es la misma. La filosofía política pregunta si la justicia es o no natural, si existe un derecho natural, una justicia acorde con la naturaleza humana. Y para Strauss tanto la naturaleza humana como la política son duales, están constituidas por opuestos. La vida política no puede ser dominada por la sola bondad o la razón, ni tampoco por la maldad o la irracionalidad. En esa medida, la justicia debe mediar entre los constantes opuestos y no puede aspirar a eliminar la maldad, tan solo puede ofrecer un equilibrio: la justicia siempre estará acompañada de la injusticia.

La filosofía, por su parte, era concebida principalmente como un modo de vida, una acción constante e inacabable que debía iniciarse y continuar guiándose por las preguntas, más que por las respuestas. Su base era la conciencia del individuo acerca de su propia ignorancia. Siendo, entonces, un modo de vida, su definición implícita aparece para Strauss ligada a la figura del filósofo por excelencia, es decir, Sócrates. De allí que su vida, la que narraron Platón y Jenofonte, sea el parámetro de la filosofía. En este aspecto se distancia del pensamiento moderno, para el cual solo es legítimo ahondar en el pensador como pensador, mientras se deja su vida en el ámbito privado. Pero la filosofía no puede comprenderse en su totalidad y complejidad sin apelar al filósofo como aquel cuya vida entera está impregnada y dirigida por aquella.

La filosofía es búsqueda y no posesión de la verdad. Es deseo y movimiento constante, persecución de señales; por eso sus respuestas son siempre problemáticas y eventuales. El filósofo socrático sabe que no sabe nada, puede tener muchos conocimientos pero le falta el saber de lo más importante. Lo único que realmente conoce es cuáles son los problemas verdaderamente importantes, aun cuando no pueda encontrarles solución definitiva; y comprende que lo fundamental para él es buscar ese conocimiento que le falta: el conocimiento de la verdad, de la totalidad. Es indispensable tener en cuenta para tal entendimiento que los problemas de la filosofía son para Strauss transhistóricos. Él no cree, como en la contemporaneidad, que todo esté determinado por el contexto histórico.

Para Strauss, el hombre está abierto al todo por naturaleza y, por ende, puede intentar conocerlo. Esa apertura o conexión con la totalidad, sumada al amor natural del filósofo por la verdad, es lo que origina e impulsa la búsqueda del conocimiento de la totalidad. Su condición humana lleva al filósofo inevitablemente a sentirse atraído por los hombres, pero como su amor a la verdad lo hace interesarse más por las ideas que por los hombres concretos, entre éstos prefiere a aquellos cuyas almas se acercan más a la verdad, al orden del cosmos, es decir, los seres buenos, justos y bellos en sentido superior. De allí que la relación humana propia del filósofo es la amistad. Merced a ella se place en el compartir opiniones y en educar a las almas propensas a la filosofía.

De este modo, en el pensamiento clásico la política es una unidad que abarca tanto lo más alto como lo más bajo de la vida humana: la pasión y la razón. Por su lado, la filosofía es una unidad que parte de la sociedad, se eleva hasta la individualidad más alta y regresa a la sociedad. Ambas reconocen los opuestos de la vida humana y actúan según sus reglas. Al establecer el pensamiento clásico como su punto de referencia privilegiado, Strauss construye una obra que es orgánicamente unitaria en tanto sus temas filosóficos y políticos se interrelacionan, reñejan y retroalimentan constantemente; de hecho, no es

posible escindir en su pensamiento lo político de lo filosófico con claridad. En consecuencia, en la obra straussiana cada tema es un reflejo de los otros y, en esa medida, no pueden aplicarse las divisiones convencionales a su trabajo. Es más propicio leer sin prejuicios y dejar las clasificaciones para después.

Atenas y Jerusalén: el corazón de la obra straussiana

El corazón de la obra de Leo Strauss es lo que él mismo denomina “Atenas y Jerusalén”, los dos pilares que conformaron a Occidente: la tradición griega y la tradición bíblica, Razón y Revelación, el problema “teológico-político”. Al hablar de Razón y Revelación pareciera que se excluyera la ley o la política, al hablar de lo teológico-político pareciera que se excluyera la filosofía. Sin embargo, Strauss demuestra que la política, la filosofía y la fe están inextricablemente unidas.

Por ley se refiere a la política, a los regímenes, a las normas que rigen las comunidades. Pero también alude a la Ley dictada por Dios, a la Revelación de Dios a los profetas, al sustento último de las leyes, a su origen divino. Con ello enseña el papel político de la religión y el papel religioso de la política. En tanto la una y la otra usan leyes que buscan unificar, ordenar, guiar y preservar una comunidad, son complementarias o subyace la una en la otra. Sin embargo, la Ley tiene aún otro sentido en el que entra en relación con la filosofía y, a la vez, con el estrato más profundo de la religión. La Ley es el orden del universo, el conjunto de leyes que rigen la naturaleza en general y la naturaleza humana en particular. Los códigos divinos y sus derivados, es decir, los códigos políticos, se asientan en última instancia en la Ley del universo, en un conocimiento profundo del sentido, la estructura, la forma y el origen del universo y el hombre.

Cuando se habla de Razón y Revelación, en primera instancia se hace referencia a la filosofía y la fe, pero el elemento aparentemente faltante, la política o la ley, subyace en ellas como Ley universal, conocida gracias al pensamiento filosófico y transformada en Ley divina por la religión y, desde allí, en ley política. Por su parte, cuando se habla del

problema teológico-político no solo se hace referencia a las enseñanzas políticas fundamentadas en la Ley divina, sino que se señala que el fundamento último de las leyes está en lo divino entendido como ficción humana y a la vez como realidad. En el fondo la cuestión es filosófica: es el filósofo el que percibe la Ley universal y el que entiende la necesidad de la Ley en la vida humana.

La postura declarada de Strauss frente al conflicto entre fe y filosofía es de respeto y asunción de la conciencia de los límites de la razón: la experiencia religiosa, basada en el temor y el temblor, y en donde el hombre renuncia a la razón porque Dios se vuelve su razón, sus oídos, sus ojos y sus palabras, es asumida con respeto por Strauss. Si el filósofo es verdaderamente filósofo y no conoce esas experiencias por sí mismo no puede refutarlas o negarlas como meros productos de una imaginación desbordada o de una razón desequilibrada. Debe, en ese punto, reconocer sus límites, pues él no renuncia a su razón y, por lo tanto, permanece dentro de sus linderos.

La filosofía admite dejar abierta la pregunta por la trascendencia humana. Además obliga a ubicar el tema político y la crítica straussiana de la modernidad en el lugar y con la dimensión que les corresponde dentro de su obra: son temas urgentes, siempre importantes, pero su significado último está en el corazón de las preguntas fundamentales para el ser humano.

La crítica de la modernidad

Al tener en cuenta que la significación esencial de la crítica de la modernidad en Strauss depende del corazón de su obra, cabe señalar que su cometido último es permitir al lector contemporáneo liberar su mente del miedo a pensar aquello que le ha dado grandeza al ser humano de todos los tiempos. Su objetivo final es que los hombres de hoy no se nieguen a sí mismos la posibilidad de la elevación, la exaltación y la dignidad de un ser humano cuya razón es capaz de sumergirse en los misterios de su corazón.

La crítica straussiana de la modernidad es uno de los focos de la polémica que ha levantado este autor. Tal crítica se aplica perfectamente al mundo contemporáneo ya que

su concepción acerca de la modernidad es lo suficientemente amplia como para abarcar los tiempos que corren. En términos generales, la época actual se caracteriza por la tecnología, la pluralidad, el relativismo, la masificación y el individualismo, así como por el rechazo de los absolutismos y dualismos religiosos, políticos y culturales. En la obra de Leo Strauss se perciben las raíces del relativismo en el positivismo científico social, el historicismo y el humanismo relativista. Por su parte, la tecnología, la masificación y el individualismo son entendidos como problemas propios de la democracia moderna.

Etapas y formas del pensamiento moderno

Para Strauss la modernidad fue un proyecto fundado por filósofos y caracterizado por tres olas o etapas, iniciadas por Maquiavelo, Rousseau y Nietzsche (1970).

Cada uno de estos pensadores formuló concepciones del ser humano, de lo divino y la sociedad, que se deslindaron cada vez más del pensamiento clásico. En esa medida, la modernidad ha sido el esfuerzo por refutar ese pensamiento.

La iniciativa maquiaveliana de rechazar el pensamiento clásico se ubicó en un contexto en que la filosofía política clásica había sido “tomada” por el cristianismo: la supervisión eclesiástica había transformado el significado de la virtud y la contemplación, y en nombre de Dios la Inquisición alimentaba sus hogueras. La reacción de Maquiavelo fue considerar que la crueldad reinante en su tiempo era fruto de la imposición de metas demasiado elevadas para el hombre. En consecuencia, renunció a la meta de la virtud individual y social, convirtiendo la virtud en un medio para alcanzar los “verdaderos fines”: el poder, la gloria, la riqueza, la ley y la autonomía. Tal inversión la efectuó basado en la premisa de que el hombre es naturalmente malo, aunque maleable, de modo que un príncipe con un gran deseo de gloria puede fundar una sociedad e inculcarle virtud para preservarla y de ese modo perpetuar su gloria. Maquiavelo hizo de la injusticia, la maldad y el egoísmo los fundamentos de la justicia, la bondad y la moralidad.

Para Strauss este pensamiento triunfó a través de la transformación de sus aspectos más controvertidos. Hobbes puso en lugar del crimen y la maldad como origen de la sociedad el elemental y egoísta instinto de conservación. Por su parte, Locke reemplazó las armas por los alimentos como lo más necesario para la conservación del hombre, colocando así el deseo de poseer ilimitadamente en el principio de la sociedad. Estos deseos básicos se transformaron en derechos constitutivos de la sociedad moderna.

La continuidad del proyecto moderno, según Strauss, fue posible gracias a Rousseau. Aunque éste reaccionó a la modernidad volviendo a estilos premodernos de pensamiento, lo que hizo fue dar el primer paso hacia un modernismo más radical, pues en pos del realismo, reemplazó el derecho natural como base de la sociedad por la voluntad general. Rousseau concibió que las leyes primeras no fueron dictadas por la naturaleza sino por el hombre mismo, guiado por su interés de vivir en sociedad.

El estado de naturaleza concebido por Rousseau era el inicio y a la vez el objetivo de la sociedad, el hombre solitario sintiendo la suavidad de la existencia. Pero sentir la existencia es, como indica Strauss, lo que genera el deseo de conservarla y, con ello, la necesidad de entrar en sociedad. Rousseau evidencia una tensión entre el hombre perfecto y la sociedad: ¿si la sociedad ideal está formada por hombres solitarios y gozosos de la existencia, es en verdad posible?, ¿cuántos hombres pueden permanecer en el goce de existir sin experimentar el temor a morir, sin buscar reunirse en sociedad para protegerse?

Este problema es el que acomete Nietzsche. Para él, la armonía entre el individuo y el Estado moderno no era posible y, en oposición a los idealistas alemanes, no consideraba el proceso histórico como racional, ni tampoco los fundamentos del pensamiento y la vida humana, creados por hombres superiores. Tampoco consideraba la naturaleza como bondadosa, creía que la existencia se experimentaba como vacío y sufrimiento y que la trascendencia humana no existía. Solo en el futuro podrían algunos individuos convertirse

en verdaderos filósofos y guías de los hombres para crear una nueva sociedad. En varios sentidos Heidegger fue continuador de Nietzsche.

El pensamiento moderno se orienta para Strauss hacia el realismo, la negación de la virtud intrínseca del hombre, la afirmación del egoísmo original, la irracionalidad y la falta de trascendencia humana. Estas características se fueron perfilando a través de la separación entre hechos y valores y entre filosofía y ciencia, para degenerar en el relativismo propio del positivismo científico social, con el que se busca entender el mundo social de acuerdo con los parámetros de las ciencias naturales. En Strauss, el ser humano no puede sustraerse a las valoraciones, de modo que este positivismo se fundamentó en una falacia y generó científicos sociales conformistas y rutinarios, que aceptaron sus valores sin juzgarlos. Posteriormente, el relativismo del positivismo fue enfrentado por el existencialismo que argumentaba que si todo valor y toda cuestión importante eran relativas, lo fundamental en el hombre era un vacío; esto significaba que no había respuestas verdaderas, lo cual resultaba francamente angustioso. El núcleo del existencialismo para Strauss fue el pensamiento de Heidegger, según el cual la historia es irracional y la vida y el pensamiento humano están determinados únicamente por su contexto histórico. A esta postura es a la que Strauss denomina historicismo.

Dicho historicismo fue, según Strauss, la base del pensamiento social contemporáneo, que intentó entender el mundo social histórico comprensivamente, para evitar los peligros de una visión restringida. El historicismo reconoce que toda práctica y teoría están sujetas a valores, de modo que ya no distingue entre hecho y valor y, sin embargo, relativiza los valores al volverlos dependientes de su contexto histórico. El historicista pretende comprender imparcialmente el pensamiento de todas las épocas, pero es incapaz de hacerlo porque supone para todo pensamiento la misma validez. Mientras los filósofos clásicos aseguraron encontrar la verdad, válida para todas las épocas, el historicista fundamenta su

interpretación en la afirmación de que estaban equivocados, afirmando su superioridad.

Los problemas propios del historicismo son trabajados por el humanismo relativista, equivalente al enfoque cualitativo en las ciencias sociales. Esta perspectiva asume que el mundo social debe estudiarse desde adentro y que el humanista, como cualquier ser humano, hace juicios de valor. Así, es su calidad de ser humano, junto a su imparcialidad científica, lo que llevaría al humanista a comprender realmente los valores de los otros: él puede comprender sin juzgar. Pero Strauss permite ver que el hombre verdaderamente comprometido con sus valores no puede comprender totalmente los de otros, porque la absoluta comprensión supone identificación, aceptación y práctica. El humanismo relativista parte de la idea de que el ser humano puede escindirse entre el hombre activo y el científico: puede comprender objetivamente los valores de otros sin renunciar a los suyos. Para Strauss, semejante escisión es falaz e imposible.

Con el paso del positivismo científico social al existencialismo, de allí al historicismo y de ahí al humanismo relativista, queda expuesto el problema constante al que el pensamiento moderno se ha enfrentado: la negativa a juzgar sobre los valores, ha generado posiciones difíciles de sostener con respecto al carácter de la sociedad y el hombre. La solución ha sido la reactualización del relativismo en diferentes versiones, lo cual ha generado un pensamiento cada vez más alejado de la realidad en que se desenvuelve, o menos capaz de asumir posturas verdadera-mente responsables y lúcidas frente al mundo social.

Ciencias sociales

Leo Strauss identifica en las ciencias sociales modernas problemas tales como la creencia tácita en el progreso, creencia que genera la incapacidad de entenderse a sí mismas, pues creen superados muchos de los problemas abordados por los clásicos. Pero esos problemas configuran sus raíces, cuyo desconocimiento les impide entender el sentido original y las transformaciones de los conceptos y de los asuntos que encaran. El pensamiento no es un progreso constante, sino que las cosas

más importantes tienen que ser repensadas en todas las épocas.

También llama la atención sobre la relación entre las ciencias sociales, supuestamente neutrales, y la democracia: un pensamiento que considera que todos los valores son iguales, que se puede vivir sin ideología y que puede existir una sociedad racional, fomenta una sociedad democrática y liberal o permisiva. Así, la democracia es tácitamente promovida por la ciencia social y puede volverse, fácilmente, un régimen que asegura su permanencia gracias a la irreflexión.

Esto se hace más claro en la postura straussiana frente a una buena parte de la ciencia política contemporánea, a la que acusa no solo de volverse incapaz de analizar la democracia, sino también de reñejar y hasta reforzar sus tendencias más peligrosas:

Al enseñar, en efecto, la igualdad de literalmente todos los deseos, enseña que no hay nada de lo que un hombre deba avergonzarse; al destruir la posibilidad del deseo de sí, destruye, con la mejor de las intenciones, la posibilidad del respeto de sí. Al enseñar la igualdad de todos los valores, al negar la existencia de cosas que son intrínsecamente elevadas y de otras que son intrínsecamente bajas, así como al negar que exista una diferencia esencial entre los hombres y los brutos, sin ser consciente de ello contribuye a la victoria de la abyección. (Strauss, 2007)

Las recomendaciones de Strauss para las ciencias sociales actuales pueden resumirse así: que sus pensadores regresen al pensamiento del sentido común, a la perspectiva del ciudadano, desde la cual podrían seleccionar los temas de investigación e integrar los resultados de la misma con los objetivos generales de las sociedades. Desde esta perspectiva la matriz de las ciencias sociales no sería un método científico sino el civismo, al que, según Strauss, la ciencia social debe servir e ilustrar, partiendo de él, yendo tal vez más lejos, pero en su misma dirección; hablando el lenguaje del ciudadano y del estadista, atendiendo a sus preocupaciones. En resumen, la ciencia social debe regirse por la ética.

Democracia y educación liberal

En el aspecto político de la modernidad, las críticas de Strauss pueden recogerse en cuatro facetas íntimamente unidas: la tecnología, la democracia, la masificación y la educación. Para los clásicos la política debía limitar los alcances de la tecnología, lo cual implicaba que solo unos pocos pudieran acceder a la riqueza y, por lo tanto, a una buena educación. Por ende, la democracia era considerada un gobierno indeseable, puesto que al ser el gobierno de las mayorías, sería el gobierno de los ignorantes.

Por su parte, el proyecto moderno invirtió esta postura respecto a la democracia, la educación y la tecnología. Cuando la filosofía (aún indistinta de la ciencia) dejó de perseguir el "nivel más alto para la humanidad, es decir, la felicidad o la virtud, para ir tras el fin más bajo que cualquier ser humano pueda perseguir, en otras palabras, su preservación o su comodidad, surgió la filosofía moderna, cuyo fin fue aliviar la condición humana. En este contexto surgieron la ilustración y la popularización del conocimiento, puesto que el pueblo necesitaba ser educado para recibir el alivio de la filosofía. A su vez, cuando la ciencia y la filosofía fueron separadas y triunfó una ciencia neutral que negó la posibilidad de juzgar sobre los valores, se abrió el camino para la liberación de la tecnología de todo control político y moral.

Esta popularización del conocimiento fue necesaria para el fortalecimiento de la democracia y fue el origen de la educación de masas, una educación carente de una formación humana, moral e intelectual realmente elevada. Basado en la perspectiva clásica según la cual la meta de la vida humana y social es la virtud, obtenida por medio de la educación, Strauss propone como medio para disminuir los problemas de la democracia moderna, la educación liberal. El concepto de liberalismo no corresponde a la permisividad sino a la liberación de las necesidades inferiores para que el ser humano pueda elegir la virtud por sí misma. En palabras de Strauss (2007),

El hombre liberal del nivel más alto valora mucho la mente y su excelencia, y es consciente de que el hombre en su máxima expresión es autónomo o no está sujeto a ninguna autoridad, mientras que en todos los demás sentidos está sujeto a la autoridad que, para ser digna de

respeto o para ser una autoridad verdadera, debe reflejar aquello que es simplemente lo más elevado a través de un medio que lo atenúa.

Así, la educación liberal es educación filosófica en el sentido clásico, es hacer el intento de crear una conversación entre las mentes más grandes de todos los tiempos. Es educación en la humildad y en la audacia. En la humildad de dejar que las mentes de otros hablen en nosotros, en la modestia de reconocer la grandeza de esas mentes. En la audacia de no dejarse arrastrar por la irreflexión y el ruido, por lo que Leo Strauss llama “la vulgaridad de la Feria de Vanidades de los intelectuales así como de sus enemigos” (2007). La educación liberal sería la formación en las expresiones más elevadas de la poesía, la música, la filosofía, la literatura y la historia; y formación también para el buen gobierno, educación política para respetar las leyes pero, más importante aún, para comprender su sentido y ser capaz de formularlas.

Puede pensarse que no es posible ofrecer una educación semejante a todo el mundo, y de hecho Strauss así lo creyó. Por esta razón propone una educación con un fuerte sentido moral para las mayorías, mientras considera la educación liberal como privilegio de algunos pocos, de los futuros gobernantes. Así, la educación no es un medio para igualar a los seres humanos, ni la igualdad es en sí misma deseable. Para Strauss la humanidad está dividida en dos grupos, una minoría filosófica y la gran mayoría, cuyo pensamiento no es capaz de una libertad verdadera. Esta desigualdad natural es irreversible y ninguna educación puede cambiarla. Pero esta diferencia no se sustenta en las clases sociales, la desigualdad social es convencional: si naces rico puedes acceder a una buena educación y perfeccionar tus virtudes naturales, si naces pobre no podrás hacerlo y tal vez permanecerás en la vulgaridad. Tal vez y solo tal vez, porque hay que recordar que el filósofo no es un hombre de riqueza material.

Para Strauss la igualdad social no es deseable porque no equivale a la elevación general sino a la mediocridad general: para poder dar el mismo tipo de educación a todo el mundo, sería necesario bajar su nivel. De otro

lado, aunque reconoce que hay injusticia en el hecho de que llegar a ser gobernante dependa de la fatalidad de haber nacido o no en una familia rica, y que a veces la riqueza tiene su origen en el crimen, propende por pensar en la posibilidad de un origen de la riqueza justo o noble. No puede haber justicia sin injusticia, de modo que aquí elige esta injusticia en pos de una justicia mayor y posible, porque la educación liberal formará verdaderos gobernantes, capaces de elegir la virtud por sí misma, de gobernar con justicia por el bien de la mayoría, de renunciar a su bien privado por el bien común.

Podría decirse, en contra de esta postura, que la tecnología actual permite acabar con la escasez natural y de ese modo ofrecer una educación elevada a todos por igual. Pero una sola mirada al estado del mundo enseña que si bien la tecnología ha podido reducir la escasez natural, ésta en realidad ha aumentado para las mayorías, porque la tecnología se ha puesto al servicio del enriquecimiento de unos pocos. De modo que la desigualdad social no solo sigue existiendo sino que el uso incontrolado de la tecnología, que en un principio condujo a reducir la escasez natural, ha llevado actualmente a incrementarla.

En último término, Strauss le apuesta a actualizar una educación verdadera-mente liberal para las élites, pues si la eliminación de la desigualdad convencional implica la imposición de la uniformidad y la mediocridad, es mejor asegurar en la medida de lo posible el buen gobierno de las élites, como gobierno de hombres virtuosos que sean capaces de pensar en el bien común más que en su propio interés. Por otra parte, así como el filósofo-maestro de gobernantes no puede ser totalmente comprendido por sus discípulos, pues no tienen la naturaleza para elevarse hasta la filosofía, los gobernantes no pueden ser realmente comprendidos por sus gobernados, porque mientras aquellos eligen la virtud por sí misma, estos la eligen como medio para obtener riqueza y poder. Así, el gobierno de los nobles refleja el gobierno de los filósofos, y esa es su justificación última.

Estas posturas pueden parecer extremas y antidemocráticas, pero en realidad revelan los

problemas que la democracia experimenta debido a sus propios orígenes. Para Strauss solo se puede ayudar a la democracia si en vez de adularla se la analiza y crítica buscando entenderla y mejorarla. La causa de los problemas sociales actuales puede atribuirse a cualquier cosa: al neoliberalismo, a la maldad humana, a la corrupción de unos cuantos o de muchos, pero si hay negación para ir hasta el fondo de esos problemas y percibir si están o no originados en la constitución misma de los regímenes democráticos, se seguirá dando vueltas en el mismo círculo u ofreciendo soluciones insuficientes.

Leo Strauss invita a pensar en los problemas fundamentales del ser humano y la sociedad. A comprender la libertad y la igualdad como cuestiones cuyo mejor entendimiento debe surgir de la vida real, a entender el lugar de estas en los regímenes políticos. Y discutir las no como meras especulaciones teóricas sino como problemas reales, vitales, actuales y permanentes.

Conclusión

La unidad del pensamiento straussiano y su obra está determinada no solo por el uso de la escritura entre líneas y su intencionalidad oral, sino también por el carácter unitario de los temas mismos: la filosofía, la política y la fe constituyen los ejes de su pensamiento pero cada uno está inmerso en los otros, tienen múltiples reflejos y vías comunicativas que hacen de cada tema un nicho donde se perciben todos los demás y viceversa. Así, desde la hermenéutica straussiana hasta la crítica de la modernidad puede percibirse no solo el mismo espíritu y orientación sino también la repetición y profundización de posturas e ideas que repercuten en diversos ámbitos.

Si bien los pilares más evidentes del pensamiento straussiano son la filosofía y la política, libros como Estudios de filosofía política platónica revelan que la fe y la religión siempre están subsumidas en aquellos dos pilares, y que las identidades entre fe, razón y ley son más profundas y muchas veces más misteriosas de lo que pueda imaginarse. Desde la filosofía y la política pueden existir caminos para adentrarse en el problema de la trascendencia humana usando tanto las potencias de la razón como del fervor y la pasión.

La crítica de la modernidad evidencia la postura straussiana frente a la naturaleza de la sociedad humana: lo que la mueve y determina es el pensamiento. Por eso los focos de la crítica y de sus propuestas son las ciencias sociales y la educación. Para Strauss todo empieza y termina en el pensamiento, de cuya elevación depende la condición humana.

Su orientación filosófica y sus posturas frente a la naturaleza del conocimiento hacen visible el riesgo contemporáneo de que el ser humano se olvide de lo que significa conocer: si todo conocimiento es recibido casi sin esfuerzo propio, aún las mentes filosóficas se perderán la fundamental experiencia de conocer su ignorancia y, con ello, su trascendencia. Aquello que trasciende al hombre, que no puede asir, tiene el don de impulsarlo, de mantener vivo el amor al conocimiento, al misterio. Si en vez de pensar que lo invisible simplemente no existe, se piensa que aún no se lo conoce y se va en pos de su descubrimiento, este solo acto nos elevará sobre la rutina y la falta de sentido, tan común en la vida de hoy.

© Analecta política | Vol. 2 | No. 3 | julio-diciembre 2012



Carl Schmitt: las “malas compañías” de Leo Strauss

Una de las acusaciones más disparatadas que se le han hecho a Strauss, ha sido tildarle de “nazi”. Lo que únicamente puede entenderse sólo desde la perspectiva del significado actual de esta expresión, como descalificación injuriosa que sintetiza el Mal absoluto, y no en su sentido literal o estricto como se pretende tan a menudo. Esta intención injuriosa y absurda, sobre todo si se considera que se dirige contra un judío sionista, viene siendo reiterada por aquellos que consideran a Strauss seguidor intelectual de Carl Schmitt y en menor medida de Martin Heidegger.

FRANCISCO JOSE FERNÁNDEZ-CRUZ SEQUERA

Esas “malas compañías”. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Ciertamente es que Strauss estudió con Heidegger al inicio de su carrera, pero éste no es determinante en ningún caso de su curso intelectual, si bien extrajo de éste el rechazo por la modernidad, el desprecio por el cosmopolitismo y el universalismo que rigen una sociedad corrupta que el filósofo no debe reformar, sino destruir. Y también es cierto que conoce a Schmitt, y que parte de algunas nociones de su obra para elaborar la propia, pero Strauss no asume del legado de Schmitt más que algún aspecto del mismo y no su totalidad.

De Schmitt adopta Strauss el conocido concepto de “lo político”, del que se desprende la diferenciación entre lo bueno y lo malo, entre amigo y enemigo del ámbito privado y lo sitúa en el ámbito de lo político, de la política entendida como res pública. Por ende, el concepto “enemigo” siempre señala al enemigo público colectivo, nunca al privado-individual. Recoge así la antigua diferencia romana entre el “inimicus” y el “hostis”. Para Schmitt “el soberano”, entendido como “voluntad general” expresada en una sola persona, tiene la obligación de establecer y conservar el orden político interno, y cuando éste peligra, puede y debe concretar la identidad del enemigo público o “enemigo absoluto” al objeto de asegurar la supervivencia del orden político comunitario.

Schmitt considera que del “auténtico liderazgo político” surge el “auténtico liderazgo judicial”. En otras palabras, el presidente o “conductor político” es al mismo tiempo creador y administrador de la ley, esto es, legislador y juez. Pero el “*Führerprinzip*”, o “Teoría del Caudillaje” tal y como la importó a España el profesor Francisco Javier Conde, no debe confundirse con la idea de la “*unitary executive*” o “poder ejecutivo unitario” que se ha incorporado al Derecho norteamericano por los discípulos de Strauss, que ha concedido una posición reforzada extraordinaria del presidente, incluso por encima del poder de la Corte Suprema de Justicia en materia de interpretar la Constitución, tal y como ocurre en los EEUU desde la presidencia de George Bush a comienzos del presente siglo. Este concepto de “*unitary executive*”, excluye cualquier “intromisión” de los poderes legislativo y judicial en el ámbito del poder ejecutivo y de los derechos y poderes presidenciales, con lo que desaparece el sistema de controles y balances (“*checks and balances*”) clásico del sistema político norteamericano. Pero esto no significa que el presidente se convierta en “fuente de Derecho” como ocurre en el caso nacionalsocialista, lo que es una diferencia esencial de los straussianos respecto de la teoría schmittiana del “*Führerprinzip*” que impregnó el nacionalsocialismo.

Leo Strauss realizó una enérgica crítica intelectual del sistema político de los EEUU, considerado como el caso más avanzado de liberalismo, entendido éste como absoluto relativismo moral e individualismo extremo, y por consiguiente, el país más expuesto a su destrucción por el relativismo moral conducente al nihilismo. Su crítica a la democracia liberal se fundamenta en la idea de que ésta, con su énfasis en las libertades individuales, ha conducido a las sociedades occidentales al relativismo moral y con ello a la decadencia de la civilización. Y para superar esta decadencia liberal, propuso la unión de política, religión y moral, retornando a "teologizar" la política. La primera está interesada únicamente en la verdad, con independencia de las consecuencias que pueda tener para la sociedad, incluso dañosas, mientras que la teología política se halla al servicio de los intereses comunes de la ciudad y basa sus enseñanzas políticas e la revelación divina. Volvía en cierto modo así a insistir en la importancia de la clásica dicotomía de la Filosofía Política: Atenas vs. Jerusalén; antiguo frente moderno. Los "antiguos" eran los filósofos socráticos y sus herederos intelectuales, los "modernos" comienzan con Maquiavelo. El contraste entre los antiguos y los modernos está relacionado con la tensión irresoluble entre la Razón y la Revelación. Los antiguos, reaccionando frente a los primeros filósofos griegos, trajeron la filosofía al ámbito humano y no divino, entrando de lleno en lo político. El Medievo devolvió la Filosofía al terreno teológico, frente a lo que reaccionaron los modernos rechazando la el papel atribuido a la Revelación en la sociedad medieval, promoviendo la emancipación de la Razón, oponiéndose a la fusión de la Teología y el Derecho Natural representado por Tomás de Aquino. En cierto modo, coincide con el averroísmo de Maimónides y busca la conciliación de la Filosofía con el Judaísmo, si bien, al igual que Maimónides, considera que tanto la Religión como la Moral, cumplen un rol social y su valor político se limita a la capacidad movilizadora que poseen para dirigir al pueblo, evitando así el desequilibrio que conduciría al nihilismo destructor de la civilización.

Un nihilismo destructor que Strauss enseñó que el Liberalismo contenía en sí mismo, como una tendencia intrínseca hacia el relativismo extremo, dando lugar a dos clases de nihilismo: El primero fue el "totalitario" fascista y marxista, que él decía que como descendientes del pensamiento ilustrado, habían tratado de destruir todas las tradiciones, la historia, la ética, las normas morales y sustituirlas por las fuerzas en las que la naturaleza y la humanidad están subyugadas; El segundo tipo de nihilismo era el "suave", que se encuentra en las democracias liberales occidentales, en una especie de falta de sentido de la vida motivado por la ausencia de valores, el hedonismo, y el "igualitarismo permisivo", que consideraba que impregnaba la sociedad de los EEUU.

© Extracto de "La mano diestra del capitalismo, de Leo Strauss al movimiento neoconservador", en <http://lagranpartida.blogspot.com.es>



Carl Schmitt, Leo Strauss y Hans Blumenberg. La legitimidad de la modernidad

Todo ensayo de investigación, por breves que sean sus miras y aunque trate de acotar su alcance, supone la inextricable amplitud de dificultades a cuyo través avanza y en la que, en el mejor de los casos, se abre apenas una perspectiva, un atisbo de claridad.

ANTONIO LASTRA

En nuestro caso, esa extensión de problemas recibe el nombre de modernidad, y la escogida senda por la que caminamos es la del diálogo entre Carl Schmitt y Leo Strauss, que se inicia a propósito del esclarecimiento del concepto de lo político y deriva por la pregunta sobre el origen del liberalismo, tal como aparece en la obra de Thomas Hobbes, donde halla su conclusión.

Que la discusión del jurista y del filósofo deba remontarse genealógicamente para ser planteada de nuevo, rumbo a un “horizonte distinto al del liberalismo”, indica que los resultados en el presente [e incluso el presente mismo; no son satisfactorios ni incontrovertibles, y que, por consecuencia, la afinidad en la descripción de los efectos deja paso a la diferencia en la explicación de las causas. La afinidad entre Schmitt y Strauss, todavía, es tenue: lo que comparten, cierta persistencia conservadora ante el curso de los acontecimientos públicos, es diverso con la obra jurídica o filosófica que ha de separarlos, no obstante deba ser considerado. De los rasgos que caracterizan al conservadurismo, por otra parte, no todos consienten el acercamiento entre Schmitt y Strauss, pero uno es sobre manera atingente y se refiere a la su acepción de la modernidad, verdadera ley-motivo de su pensamiento, bajo la especie del problema teológico-político. Conviene delimitar esta falta de asentimiento a la modernidad, teniendo en cuenta que se produjo durante una Época, ya acabada, en que se profesa toda suerte de desesperaciones adversas a su actualidad, al lado de la más extremada totalización (si no fuera un

menoscabo de la naturaleza de la razón llamarla racionalización} de la realidad que pueda imaginarse. Con ello advertimos el rumbo que ha de seguirse, hacia el horizonte donde se alza la figura del Leviatán: *monstra atque portenta*, Leviatán es una estela turbadora al borde del camino?

Procediendo al contrario que Schmitt y Strauss, procurando la legitimidad de la modernidad como defensa de la ilustración, ha llevado a cabo su obra de pensamiento Hans Blumenberg. Sus argumentos reiteran, con envidiable serenidad, la inevitabilidad con que la modernidad hubo de propiciarse históricamente, en respuesta al absolutismo teológico con que culmina la Edad Media. Según Blumenberg, el nominalismo (cuya influencia es notoria en Leviatán: “En el mundo no hay nada universal que no sean nombres”), con su ideación de un Dios absoluto y arbitrario, irresponsable de toda racionalidad en lo que su voluntad quiera, ofendió la susceptibilidad humana de comprensión hasta el extremo de acabar por una afirmación antropológica, que encontró en la ciencia y en la técnica la potencia menor, pero correspondiente a tal potencia absoluta. Blumenberg insiste en que el conjunto de los desarrollos, logrados y por lograr aún, lejos de rechazarse o ser incluido en el catálogo de la decadencia de Occidente, debe acogerse junto con sus implicaciones en el presente: si el hombre lo ha necesitado, conteniendo así las repetidas vueltas de la barbarie, es porque la realidad se sitúa a una distancia inasequible para él (una distancia ontológica) y le opone una

resistencia insoportable, de que se ampara en la civilización. En modo alguno, sin embargo, prosigue Blumenberg, esta civilización es subsidiaria de un mundo previo o trascendente (no es una secularización de contenidos teológicos ni cabe caracterizarla con rigor como naturaleza segunda; sus presupuestos teóricos, su práctica cotidiana, son convincentes de suyo. Prueba de su irrupción es su contingencia: involucra a hombres que han limitado sus esperanzas desmesuradas, que han abandonado la exigencia de eternidad como Dios los ha abandonado a ellos y se aplican, resignadamente, al mundo que les queda, sobre el que pueden vencer su experiencia, sin conseguir, por ello, el secreto de la irreversibilidad en el orden de las cosas humanas“. La legitimidad de la modernidad se convierte así en una categoría a la que no se puede renunciar impunemente. En su seno alberga una discriminación más precisa aún: según Blumenberg, la modernidad significa también la superación del gnosticismo. Si este significado es venturoso, la modernidad ha eliminado entonces, de raíz, toda claudicación humana y devuelta al hambre a un lugar modesto, pero propio; al ser, infranqueable, deja que el hombre intervenga de continuo, a su pobre y suficiente antojo, sobre los fenómenos a los que puede dar sentido –y, en este cometido, lógica y mito son complementarios a la hora de producir un orden en la heterogeneidad de la realidad, tras la “pérdida del orden” que siguió a la génesis del mundo copernicano. Como el de decadencia, el de renacimiento se torna un concepto espurio: lo que la historia se lleva consigo ya no lo devuelve. El cristianismo, opina Blumenberg, es inviable: ya en su vertiente clásica y tomista (la más genuina entre las formaciones del catolicismo), porque ninguna coherencia puede establecerse frente al universo infinito; ya en su vertiente agustiniana (que ha transminado en cada rebrote del pesimismo), porque el mundo ha cobrado un valor irrenunciable. Y, sin embargo, un delicado matiz de nostalgia pervade la obra de Blumenberg: “La humanidad ha vivido unas experiencias con sus dioses que no están sujetas al simple decreto de olvidar”. La dignidad de la obra de Blumenberg reside en la contención de tal añoranza, en haber sabido

cultivarla con una delicada erudición, con una pródiga acepción de salvedades en la radical indeterminación de la cultura. En todo caso, la tristeza de esta experiencia intelectual es preferible al entusiasmo.

Nominalismo y gnosticismo concurren en general en toda consideración de la modernidad y, en particular, en las cuestiones políticas. Eric Voegelin, por ejemplo, crítico de Schmitt y lector de Strauss, ha descrito cómo la persistencia de actitudes gnósticas impide la experiencia de “la realidad articulada del ser”, y obliga al individuo a encerrarse en sí mismo en busca de la certeza que el mundo no le ofrece. Y del uso que Hobbes hiciera del nominalismo ha dependido que el Dios incomprensible quedase comprendido finalmente en los dictámenes del Estado: “Todo lo que es necesario para la salvación está contenido en dos virtudes: la fe en Cristo y la obediencia a las leyes. Esta segunda virtud, si fuese perfecta, podría bastarnos”. La nostalgia teológica adquiere todo su patetismo cuando se revela como problema teológico-político: De la resolución o irresolución de este problema trata la discusión entre Schmitt y Strauss; de su asunción en lo político o del escepticismo socrático al respecto, inherente a la filosofía política clásica.

Tracy B. Strong ha observado que la renovación del interés por Schmitt proviene de la lejanía de los años treinta respecto a nuestro tiempo, y que a todo lector de sus obras le conciernen las circunstancias de su interpretación. Del mismo modo, la recuperación por parte de Strauss de la filosofía política clásica se ha inmiscuido con la decantación del pensamiento liberal. No nos preocupa estrictamente la crítica del liberalismo contemporáneo, sino el carácter, ominoso o colaborador, que cobran las páginas de Schmitt y Strauss, siendo como son una recusación, o, al menos en el caso de Schmitt, una versión muy sesgada de la modernidad. Sin embargo, su estudio puede contribuir a la responsabilidad de la democracia posible.

© Extracto de *Modernidad y Conservadurismo. Schmitt y Strauss*. Revista de Filosofía nº 13, 1996